ملكنا شيخنا وسندنا ومرشدنا الى الله
فريد عصره في العلم وعمله وشهرة
في التقوى والحلم اصغرهم سنا واكبرهم
قدرا وعلما اعني به الشيخ اهل الوقت
الذي الحم تسميح الاعصار بمثاله حجة الشهاب
الملة الذي ابا حنيفة زمانه وشافعي زمانه
انفعنا الله به وبامثاله حفظه الله
على الدوام احيانا
كم
محمد الكافي
سنة
١٢٩٥
محرم جمله
٢٣

حاشية عصام

كتاب خيالي على شرح عقايد النسفيه

٣

تملكه افقر الورى الى ربه عز وجل
[redacted]
زاده غفر الله لهما
ولمعلميه اجمعين آمين

خيالي نسخه

B

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي المن والاحسان والصلوة والسلام على سيد الاحسان وعلى من تبعه
في الايمان قال المولى الخيالي عفى عنه رب العالمين قال الشارح النحرير الى اخر القول
فقوله في تعقب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد واراد بالكتاب
القران وقوله وعملا بما شاع الخ يعني به الكتب المصنفة الشايعة فيما بين اهل العلم
وقوله وامتثالا لحديث الابتداء يعني بها قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله
فهو ابتر وقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدا بحمد الله فهو اجزم فان قيل
المسلمون كثيرا ما يبتدا امورا ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية في اوايلها دون
التحميد فيلزمهم ترك امتثال لحديث التحميد قلنا هم فان ذكر اسم الله تعالى يدل على
توصيفه الصفاة الجميلة فاذا قال المسلم بسم الله فكانه قال باسم ذات الواجب الوجود
المستجمع للصفات الجميلة وهذا هو التحميد في المعنى لان التحميد هو التوصيف بالصفات
الجميلة على ما هو المشهور وقوله اما نحمل الابتداء على الوقت الممتد وهو ان يذكر الشيء
اولا قبل الشروع في المقصود الذي يشرع فيه وهذا امر ممتد فلا تعارض فيه بين الحديث

وقوله

وقوله ذلك ان تجعل الباء الى اخره اى ذلك ان تجعل الابتداء على الابتداء الحقيقي الغير
الممتد وتجعل الباء للاستعانة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال لم
يبدا فيه مستعينا باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبداء فيه مستعينا بحمد الله فهو اجذم اى لو بداء
ذلك الامر بدون التسمية والتحميد لم يكن شيئا معتدا به ولا يكون مباركا اصلا وقوله
ولا شك ان الاستعانة الخ يعنى ان الاستعانة بالتسمية مثلا لا ينافى الاستعانة بالتحميد
وهذا التوجيه مبنى على ان لا يكون التسمية والتحميد جزء من الامر مشروع فيه كالاكل والشرب
والمشى ونحو ذلك فان كل واحد امر ذى بال ثم لا تكون التسمية والتحميد جزء منه واما
كتب العلوم فقد قالوا ان التسمية ليست جزء منها وانما ذكرت فى اوائل الكتب للتيمن
والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء فى كل كتاب وقيل انه ليس بجزء وايا ما كان يكون
آن الابتداء الامر المشروع فيه آن الاستعانة بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك
بهما حاصل فى ذلك الان وقوله او للملابسة اى ذلك ان تجعل الابتداء على الابتداء الحقيقي
الغير الممتد وتجعل الباء للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذى بال
لم يبداء فيه ملتبسا ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدا فيه ملتبسا بحمد الله فهو
اجذم اي لو بداء بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولا يكون مباركا ثم لا شك ان
التلبس بشئ لا ينافى بالافراد المقصود منهما التيمن والتبرك بهما الى اخر الامر المشروع
فيه فالتبرك باحدهما لا ينافى التبرك بالاخر وهذا التوجيه ايضا مبنى على ان التسمية
ليست جزء من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه رحمه الله حيث قال ويذكره قبل
الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزء ويذكر الاخر قبله بدون فصل هذا
كلامه ثم ان كون الابتداء امرا غير ممتد لا ينافى ان يكون الاستعانة او الملابسة
امرا ممتدا الى تمام الامر المشروع فيه فاذا ذكر التسمية والتحميد اولا ثم بداء بالامر
المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال ان الابتداء ان الاستعانة والتلبس
بالتسمية والتحميد وذلك لاجتماع كل واحد من التلبس والاستعانة والابتداء
فى آن واحد هو آن الابتداء الحقيقي لكن الاستعانة والتلبس مستمران الى تمام

الامر المشروع فيه اذا التيمن والتبرك يبقى الى تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء
الحقيقي كما عرفت فتامل والله الموفق **قوله** المتوحد بجلال ذاته الى اخر القول قوله
توحد برايه اي تفرد به واستقل يعني لم يحتج في ذاته وتدبيره الى غيره يقال توحد الله
بعظمته اي عظم ولم يكله الى غيره كذا في مختار الصحاح يعني ان الله تعالى ذو عظمة ولم يفوض
عظمته الى غيره اصلا وقوله نهج حصول الصورة هذا ناظر الى قوله والذات الجليلة
يعني ان الاصل هو ان يقال الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة فقيل
حصول الصورة تنبيها على نكتة هي ان الصورة لا يتصور بدون الحصول فههنا قدم
الجلال على ذاته وقيل جلال ذاته تنبيها على ان الذات لا يتصور بدون الجلال
وقوله ومنه التكون والتولد التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل ومدخل
من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب
وام مثال الحيوان متولد من الماء الراكد في الصيف هذا بخلاف التوالد وهو
ان يصير الحيوان بالاب والام بعمل حاصل بينهما وقوله والاكتحال في ذاته تعالى
بجمل الكمال يعني ان التكلف لما استحال في شانه تعالى يحمل اللفظ الدال عليه على كمال
بناء على ان الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال بخلاف
ما اذا كانت حاصلة بدون التكلف والمشقة على ما هو المشهور وقوله فمعنى
التوحيد بجلال ذاته فيه نشر بعد اللف وقوله بالوحدة الذاتية او الكاملة رد
على المعتزلة القائلين بانه في ذاته تعالى مشارك لذوات الممكنات في تمام الماهية
ويمتاز عنها باحوال المخصوصة هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما
جعلت ههنا للملابسة ينبغي ان يكون الملابسة **قوله** جعلت صلة التوحد اولا
فلا يحسن ان يجعل كونها للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو فيما
لكونها صلة للتوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة والمناسب ههنا
هو المعنى الالصاق او معنى الظرفية وظ معنى الملابسة يكون من قبيل معنى
الالصاق حتى لم يجعل ذلك معنى مغاير المعنى الالصاق ثم ان كون صيغة التفعيل
للتكلف اصل شايع فيما عند اهل عربية وهذا الاصل يكفي في تفريع ما ذكره
من قوله فمعنى التوحد بجلال ذاته الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة

والحاصل

والحاصل ان في هذا المقام امورا مستدركة غير مذكورة في علم العربية اذ يكفي ان
يقال مثلا قوله المتوحد بجلال ذاته تع لتوحد برايه اي تفرد به واستقل فمعنى
التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج
حصول الصورة ويحتمل ان يكون صفة التفعل للتكلف ولما استحال في شانه تع
يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصال بالوحدة
الذاتية الكاملة مع ملابسة جلال الذات فافهم اسعدك الله وقد ذكر بعض الافاضل
ان الجلال لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية قال بعضهم قوله المتقدس
اي المنزه المتطهر والشوايب الادناس من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة العلامة
لسواطع حجة الخ الساطع الظاهر الجلي والقوي العظيم لا يخفى على من له معرفة با
بالتراكيب العربية ان ضمير حجة لو كان راجعا الى الله تع لم يفد الكلام ان اية نبينا
اعظم من اية سائر الانبياء وذلك لان كون نبينا مؤيدا بسواطع حجج الله تع لا ينافي
ان يكون سائر الانبياء ايضا مؤيدا بسواطع حجج الله نعم يفيد بطريق المفهوم
ان نبيا لا يكون مؤيدا بغير سواطع حجج الله تع لكن هذا المفهوم لا يدل على ما
ادعاه من ان اية نبينا اعظم من اية سائر الاية الانبياء ثم ان حجج الله وحجج النبي
عليه السلام ان كانت كلها ساطعة ينبغي ان يكون اضافة سواطع حجج
من قبيل اخلاق ثياب كانه قال بحججه الساطعة وان لم يكن كلها ساطعة بل كان
بعضها ساطعة وبعضها غير ساطعة كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة
في قولنا فاضل بني ادم قال بعض الافاضل فتلخص لك مما سبق ان الشارح
الخ ضمن خطبة كتاب الاشارة الى مقاصد فن الكتاب الكلام من مباحث
الذات والصفات الثبوتية والسلبية ومباحث النبوة والامامة لرعاية
براعة الاستهلال وبعد فان مبنى الخ فقوله اما على توهم اما هذا مبني على
انهم كانوا يجرون الموهم مجرى المحقق كان الفقهاء ينزلون الشبهة منزلة اليقين
احتياطا وقوله او على تقديرها وح تكون الفاء قرينة دالة على ثبوت اما ويكون
الواو عوضا عن اما ومع ذلك يكون لعطف ما بعدها على ما قبلها وقوله
على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما وح تكون الواو بجزء العطف ولم يبق كونه

عوضا عن اما وقوله كما وقع في عبارة المفتاح الخ حيث قال في اخر فن البيان واما
بعد فان الخلاصة الاصوليين هذا ولك ان تجعل الظرف هنا قائما مقام لما
الشرطية فكانه قال ولما حمدت الله وصليت فاعلم ان مبنى علم الشرايع والاحكام
على ما يجيء انشاء الله تعالى قوله واساس قواعد الخ ونقول عنه الخ انه قال
فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي
كون الشيء اساس نفسه اولا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس اساس الكتاب اساس الكلام
لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد
فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قلت الا الحصر المذكور ممنوع فان سلم
فالعقايد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب
ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس
الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات
العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا
لاساسها من حيث هي اساس انتهى كلامه الخ فقوله وهي الاساس يعني ان الاساس
المراد بالقواعد هنا المعنى اللغوي وهو الاساس وقوله واساس العقايد الاسلامية
هو الكتاب والسنة المراد بعقايد الاسلام هنا الاحكام الشرعية الاعتقادية
فمنها ما يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث حشر الاجساد ونحوها ومنها
ما لا يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو
ذلك وهذه المباحث وان لم تتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة كانت
بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة الخ لا عبرة فيها على ما ذكره المحققون وقوله هما
يتوقفان على المسائل الكلامية يعني ان اثبات الكتاب واثبات السنة يتوقفان
على اثبات الصانع والنبوة ثم ان اثبات الصانع والنبوة يتوقف على
المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية اساس اساس عقايد
الاسلام قوله لشموله الاولى الكتاب والسنة لغيره ان القرينة الاولى وهي قوله
مبنى علم الشرايع والاحكام شاملة الكتاب ولكونها مبنى الاحكام الشرعية العلمية

العلمية العملية كان علم الكلام كذلك بخلاف القرينة الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليها اساس اساس العقايد الاسلام وقوله ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية الخ يعني ان اساس العقايد ادلتها العقلية او النقلية المذكورة في مواضع تلك العقايد على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك الادلة التفصيلية تكون موقوفة على علم الكلام بناء على مباحث النظر ومباحث الدليل جزء من علم الكلام على ما هو المختار في شرح المواقف وغيره فعلى هذا ايضا يكون علم الكلام اساس اساس العقايد وقوله فيما نقل عنه لح ان العقايد من الكلام اشارة الى ان العقايد من بعض الكلام بناء على كلمة من للتبعيض ووجه ذلك ان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما القضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجوهر الفردة المحتاج اليه في حشر الاجسام على ما ذكر في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض علم الكلام وقوله فاساسها اساسه اي فاسلمي العقايد اساس الكلام وقوله الحصر المذكور ممنوع اي لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغة الظاهرة لاهل البلاغة وقوله فالعقايد بحسب اعتدادها الخ فلا يلزم ان العقايد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها فلا استحالة في ذلك لتغاير جهة التوقف وقوله المتبادر من اساس الشيء الاساس بالذات اي لا نم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساس الاساس بالذات والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال قوله لا بعض مسائل ولا يلزم ان يكون علم الكلام اساس نفسه لا بعض مسائل يتوقف على بعض اخر لا يقال للاستحالة في ذلك لتغاير الجهتين لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة به هذا ولك ان تقول

المراد بالقواعد معناها الاصطلاحي واضافة القواعد الى عقايد الاسلام اضافة
العام الى الخاص وح اما ان يراد بعقايد الاسلام الاحكام الشرعية الاعتقادية
كما عرفت واما ان يراد بها ما هو الاعم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها
العملية فقط حتى لا يلزم كون الكلام اساس تفسير فتامل قوله هو علم
التوحيد والصفات الخ فقوله اى علم يعرف منه ذلك لغير ان المراد بعلم التوحيد
هو العلم المعهود الذى يعلم منه التوحيد والصفات فالمراد به المعناه الاضافى
وتكون الاضافة للتعريف والاشارة للعلم المعهود وقوله ويمكن ان يراد
المعنى اللقب اللقب اسم مشعر بالمدح او الذم والاسم ههنا مشعر بالتوحيد تعالى
بالصفات الكمالية فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى وقوله فنسبة الوسم الى الكلام
لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين المذكورين يعنى ان الشارح انما اورد قوله
الموسم بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات بناءً على ان لفظ الكلام
كان اشهر اسماء علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة وقوله اشارة
الى فائدة من فوائد يعنى ان فوائد علم الكلام كثيرة على ما ذكر فى الكتب المبسوط
وقد اشير ههنا الى فائدة منها وهى ان هذا العلم هو المنجى عن غياهب الشكوك
والاوهام فى العقايد الدينية لان دلائلها العقلية كانت يقينية مؤيدة بالادلة
السمعية بالادلة السمعية فح لا يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون
قوله بخم الملة والدين هما متحدان فقوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين
المراد بالشريعة ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من الله تعالى فيتناول الاحكام الشرعية
الاعتقادية والعملية جميعا وفى الصحاح الشريعة مشرعة الماء وهو مورد والشاربة
والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين ويقال انه دينا اي ذل واطاع وقوله
والاملاء بمعنى الاملال اى بمعنى الكتاب وفى الصحاح هل عليه بمعنى املى يقال
امللت الكتاب اى كتبته قوله فى دار السلام ح اي الجنة الخ فقوله سميت
بها اي بدار السلام لسلامة اهلها اى اهل الجنة فقوله فاضيفت اليه الدار

الى

الى الله تشريفا للجنة كما يقال للمسجد بيت الله تعظيما له وقوله فمعنى هذا الاسم اى ومعنى
اسم السلام الذى هو اسم الله تع هو الذى منه وبه السلامة اى هو المعطى للسلامة
فى المبتدا والمعاد كذا فى شرح المواقف وقوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر يعنى
ان وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذى هو اسم من اسماء الله تع
ظاهر لمن يلاحظ معنى السلامة فى كل واحد من المضاف والمضاف اليه كما عرفت
آنفا يشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد الخ الغرر جمع الغرة وغرة كل شىء
اكرمه والفرايد جمع الفريدة والمراد بالفصول وهى الدرة الكبيرة الغالية الثمن
فى ضمن فصول حال من غرر الفريد والمراد بالفصول ههنا الطوايف المفصولة
المتمايزة من المعانى وعطف الاصول على القواعد من قبيل عطف التفسير
واثناء النصوص اى وفى تضاعيف العبارات الفصيحة المؤدية الى اليقين
يعنى فى ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعانى والحاصل
ان هذا المختصر مشتمل على طوايف من المعانى وعلى طوايف من الالفاظ الدالة
على تلك المعانى وكل واحد منها فى غاية الحسن ونهاية المتانة طاويا كشح
المقال الخ الكشح ما بين القاصرة الى الخلف اقصر اضلاع الجنب وطويت
كشحى على الامر اذا اضمرته وسترته هذا ماخوذ من الصحاح ثم ان قوله طاويا حال
من الضمير المستتر فى قوله ان اشرحه كانه قال فحاولت ان اشرحه معرضا فى المقال
عن الاطالة والاملال اى السآمة بسبب الاطالة فى المقال الاطناب الخ وقد
اريد بالاطناب ههنا الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد والاخلال النقص
عن القدر الذى يتضح به المعنى المراد وفى الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير
يقال فلان مقتصد فى النفقة وهو حسبى ونعم الوكيل الخ قد ذكر فى
علم المعانى انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه
على قوله حسبى بناء على ان يجعل حسبى بمعنى نحسبى ليحصل المناسبة بين
المعطوف عليه فى كونهما جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا جزئين للمبتدا
وانما قلنا لا يجوز هذا العطف لان هذا كالاول من قبيل عطف الا
الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضا وقوله ان كان المراد بالجملة الاولى انشاء

ان هذا المختصر مشتمل على طوايف من المعانى وعلى طوايف من الالفاظ الدالة على
تلك المعانى وكل واحد منها فى غاية الحسن ونهاية المتانة طاويا كشح
المقال الخ الكشح ما بين الخصر القاصرة الى الخلف والخلف اقصرة اضلاع
الجنب وطوت كشحى على الامر اذا اضمرت وسترته هذا ماخوذ من الصحاح
ثم اقول طاويا حال من الضمير المستتر فى قوله ان اشرحه كانه قال فحاولت
ان اشرحه معرضا فى المقال عن الاطالة والاملال اى السآمة بسبب
الاطالة فى المقال قوله الاطناب الخ وقد اريد بالاطناب ههنا الزيادة على القدر
الذى يتضح به المعنى المراد والاخلال النقص عن القدر الذى يتضح به المعنى
المراد وفى الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير يقال فلان مقتصد فى
النفقة قوله وهو حسبى نعم الوكيل الخ قد ذكر فى علم المعانى انه لا يجوز عطف
الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسبى بناء
على ان يجعل حسبى بمعنى يحسبنى ليحصل المناسبة بين المعطوف والمعطوف
عليه فى كونهما جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا جزئين من المبتدا وانما
قلنا لا يجوز هذا العطف لان هذا كالاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
فلا يجوز ايضا وقوله ان كان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل فيه نظر
لان قولنا هو حسبى لو كان انشاء لكان هو الاثبات معنى الكفاية تع
كما ان قولنا بعت واشتريت وزوجت واعتقت وطلقت اذا كان انشاء
يكون لاثبات معنى البيع والشرا والتزويج والعتاق والطلاق لكن التالى
باطل اذ العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفاية لله تعالى واما اظهار معنى
التوكل وان كان مقدور العبد فهو امر خارج عن المعنى الذى قصد من الكلام
اصالة فلا ينافى كون الكلام جزء كما فى قوله تعالى حكاية عن امراة عمران رب
انى وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة جزئية ذكرت للاخبار بل ذكرت
لاظهار التحسر والتحزن لانها كانت ترجوان تلد ذكرا وليس هذا الكلام
منها لانشاء الوضع واثباته اذ لا تقدر هى على ذلك والحاصل ان كل كلام يكون
لنسبة خارج لطابقه او لا لطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبة خارج كذلك

فهو

فهو انشاء قولنا فهو حسبي كلام يكون لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه وهو خبر
كونه تعالى كافيا فيكون جزا بخلاف نحو بعت اذا كان انشاء فانه ليس لنسبة
خارج اذ لا يصدق به ان البيع وقع في الزمان الماضي حتى يكون للنسبة
خارج بل هو لانشاء البيع واثباته في الحال فلا يكون جزء وقوله وايضا
يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة قد فسروه بانه عطف جمل متعددة
مسوقة لغرض من الاغراض على الجمل اخرى متعددة ايضا مسوقة ايضا لغرض
اخر من الاغراض مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
خبرا او انشاء فعلى هذا التغير فالعطف في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل
لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه جملا متعددة مع ان المعتبر ان يكون كل واحد منها جملا
متعددة كما عرفت وقوله ورده بعض الفضلاء واراد ببعض الفضلاء الشريف
الجرجاني الخ وقوله فيكون اخبارية كالاولى اي كانه قال وهو حسبي وهو
نعم الوكيل وقوله لان هذا الواو من الحكاية اي قالوا حسبنا الله وقالوا
نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من المحكي وقوله اذ لا مجال للعطف
فيه الا بتاويل بعيد الخ يعني ان الواو لو كانت من المحكي حتى قيل حسبنا
الله ونعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار الا ان يؤول بتاويل
بعيد مثل ان يقال حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل فيكون للمعطوف والمعطوف
عليه جملتي جزئيتي بتقدير قوله قلنا ولكن هذا التقدير خلاف الظاهر
بعيد عن الفهم وقوله للحسن قولنا زيد ابوه عالم وما جهله جملة انشائية
مشتملة على معنى التعجب معطوف على الجملة الجزئية التي هي خبر المبتدا الاول
الذي هو زيد وقوله بتقدير المبتدا في المعطوف وذلك مثل ان يقال حسبنا
الله وهو نعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير المبتدا على الوجه المذكور تا
تأويل بعيد اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا
الله ونعم الوكيل الله كما في قوله تعالى نعم العبد ايوب عليه السلام
فعلى هذا يكون عطف من قبيل الانشاء على الاخبار واما قوله

وحسبي وهو نعم الوكيل فليس فيه تأويل بعيد فان تقدير المبتدا هناك ظاهر قريب بقرينة ذكره اولا في المعطوف عليه حال كونه مبتدا مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدا مقدما اذ المبتدا ههنا وهو حسبنا الله دون اسم الله كما زعم حيث قال او عطفه على المتقدم وقوله وبعد بتقدير المبتدا يكون الخبر على المعطوف عليه اي كانه قال زيد ابوه عالم وهو ما اجمله فيكون من عطف الاخبار على الاخبار فلا يظهر قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول قال بعض الافاضل قال بعض الافاضل يجوز ان يكون الواو وفي قوله ونعم الوكيل اعتراضية في اخر الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اي معقولا في حقه تع وكذا الواو في قوله وما اجهله قوله اعلم ان الاحكام الشرعية قوله كالوجوب اى كالايجاب فالوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو ما ثبت بالخطاب الذى هو الايجاب وقوله ونحوهما وذلك كالتحريم والندب والكراهة وقوله وان عم الفعل الاعتقاد ولان الاعتقاد من افعال القلوب على ما هو مشهور وقوله ولكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته وذلك لان الكلام ح يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك نعم علم الكلام قد يبحث عن وجوب النظر وعن وجوب هذا معرفة الله لكن ذلك في غاية القلة فلا ينبغي ان يكون علم الكلام عبارة عنه وقوله واستدرك قيد الشرعية اذ يكون تقديره الاحكام الشرعية الخطاب من الله الشرعية فيكون ذكر الشرعية تكرارا في المعنى لان نسبة الخطاب الى الله تع تفيد كونها شرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا يوجب التكرار وقوله الا ان يحمل على التجريد في الاول المراد بالاول الموصوف وهو الاحكام اى لا تجرد الاحكام عن النسبة الى الله تع كانه قيل الخطابات مطلق ثم ذكر الشرعية لا يوجب التكرار وقوله او التاكيد في الثاني اى او

تحمل

تحمل على التاكيد فى ذكر الصفة وهى لفظ الشرعية وقوله اويحول التعريف للحكم
الشرعى يعنى ان قولنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ليس تعريف الحكم
فقط حتى يلزم الاستدراك بل هو تعريف للحكم الشرعى فلا يلزم الاستدراك فى ذكر
الشرعية وقوله فالمراد اما المعنى الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة
عن العلم المتعلق بالنسبة الحكمية الشرعية المتعلق بالعقايد وقوله فح
يجعل العلمان عن المسائل فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم
الشرايع والاحكام الخ فيكون العلم هنا المعلوم وقس على هذا قوله وبالثانية
علم التوحيد والصفات اى المسائل المتعلق بالثانية تسمى علم التوحيد و
الصفات هذا ولا يجوز ان تجعل العلمان عبارة عن العلمين المركبين من
ادراكات وقوع النسبة فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى اى والعلم المركب من
الاولى يسمى علم الشرايع والاحكام وقد زعم ان فيه تكلف لكن وقوع التكليف
ثم وقوله انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع اي انما يعتد بها اذا
اعتبر مطابقتها للشرع بخلاف العلم الالهى للفلاسفة فانه مخالف للشرع
وعدم مطابقته اه شاهدة على بطلانه وعدم الاعتداد قال الفا ضل
انما اورده قوله واعلم ان الاحكام الشرعية منها ليحصل للطالب زيادة بصيرة
فى طلبه ويحصل له معرفة وجه الحاجة الى تدوين علم الكلام ونحو ذلك على ما
سيجئ منها ما يتعلق لها فقوله ان اريد مطلق التعلق فالمراد ظاهر
اذ ح يكون المعنى ان النسبة الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل
ومنها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد فعلى هذا لا حاجة الى ان يراد بالاعتقاد
المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسبة الحكمية الشرعية
هذا اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية وهى نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا واما
اذا اريد به ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات
سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق اولم يرد ذلك لان ادراك وقوع
النسبة هو النفس الاعتقاد لا ما يتعلق بالاعتقاد وقوله لان تعلقها
به مباحث الكيفية يعنى تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون من

من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل اذ المراد بكيفية حال العمل اي
الغرض الذاتي للعمل فكانه قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل الوجوب
والندب وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك اي لا يكون تعلق
عامة الاحكام الثانية بالاعتقاد ومن حيث الكيفية بل يكون تعلقها
بالاعتقاد من حيث هو اي يكون المقصود منها الاعتقاد ومن حيث هو هو
دون العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اي اكثرها اشارة الى ان
بعضها يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية كما في قولنا معرفة الصانع
اي الاعتقاد بوجوده وهذا مسئلة من مسائل الكلام على ما ذكر في مباحث
النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد وهو كيفية الاعتقاد وقوله ثم فيه اشارة
الى ان الموضوع الفقه هو العمل اي ثم اريد بالتعلق الاسناد بطرفيه او
التصديق بالقضية يكون في قوله ما يتعلق بكيفية العمل اشارة
الى ان موضوع الفقه العمل وذلك لان طرفي الاسناد او القضية
الموضوع والمحمول وهما ههنا العمل وكيفية العمل اولى للموضوع من
صفته هذا والحق ان اضافة الكيفية الى العمل يكون تفيد كون العمل
موضوع الفقه سواء اريد التعلق مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد
بطرفيه ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان موضوع
لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة
ما يكون محكوما عليه في مسئلة من مسائل العلم وهذا الموضوع
قد يكون موضوع العلم كقولنا في علم الحساب العدد زوج وقد
يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة زوج وقد يكون عرضا
ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج من الثمانية او زوج
الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع
الفقه اعم من العمل بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا في
قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة فقد اشتبه موضوع المسئلة
لموضوع العلم حتى لم يعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون

موضوع

دون موضوع العلم وقوله كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قولنا
ان الوضوء يندب فيه النية وفيه بحث لان النية فعل من افعال القلب
فقولنا النية واجبة في الصلوة او مندوبة في الوضوء لا يحتاج فيه الى ما
ذكره في التأويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم ايضا
بناء على ان النية عمل القلب وهو من افعال المكلفين وقوله ثم انه ينبغي
ان يكون موضوع الفرائض اعم من قسمة التركة اذ يندرج في موضوعه
التجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين
على الامور الباقية من هذه المذكورات وكل ذلك من قبيل الاعمى فينبغي
ان يكون موضوع الفرائض العمل لكونه بابا من الفقه ولكن ينبغي ان يكون
اعم من قسمة التركة كما ترى ولا يمكن اندراج الامور المذكورة في قسمة التركة
لانه خلاف الظاهر مع انه التجهيز والتكفين واجب وان لم يكن للميت تركة
اصلا قال بعض الفاضل قوله ولما انها الخ كلمة ما في مثله زائدة او موصولة
بتقدير من انها اي لما ثبت من انها وبالثانية علم التوحيد الخ فقوله والمجرور
مقدم على المنصوب والعامل في الاول هو متعلق وفي الثاني هو يسمى ولا يخفى
ان في قوله والمجرور مقدم تسامحا اذ المقدم ههنا هو الجار والمجرور
فيكون في محل النصب وقوله والاحكام الشرعية النظرية الحكمه اما عملي اي
يقصد به العمل بعد الاعتقاد به واما نظري اي يقصد به مجرد الاعتقاد
دون العمل وقوله كما هو مشترك بين الاصوليين يعني ان قولنا الاجماع
حجة كان مسئلة من علم الكلام بناء على ان الاجماع انما معلوم اثبت له
ما يتعلق بالعقايد الدينية وهو كونه حجة وعلم الكلام هو العلم الباحث
عن احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وكان
ايضا مسئلة من مسائل اصول الفقه بناء على ان اجماع دليل شرعي اثبت
له ما يتعلق باستنباط الاحكام العملية وهو كونه حجة وهذا مثل قولنا الكتاب
حجة والعام حجة موجبة للحكم ونحو ذلك مما يتعلق باستنباط الاحكام العملية
واما ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول الفقه وموضوع العلم لا يبين

فيه فالمراد ورد بان الذى لا يبين فى العلم هو موجود الموضوع ولا حاجة لنا بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم بالمشاهدة او بالتواتر واما حجية الاجماع فهى من اغراضه الذاتية التى يبحث عنها فى اصول الفقه فيقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم قوله اشهر مباحثه الخ فقوله اعم لان الكلام عند المحققين هو معلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية فقط انه يتناول ذاته تع وصفاته وغيرهما وقوله وان رجع الكل الى الصفة ما وذلك لان الاحوال كالعالمية والقادرية تكون بهما صفاته له تع وكذا كونه تعا خالقا لافعال العباد ومرسلا لرسول وناصبا للامام وحاشرا للاجساد ونحو ذلك صفاته تع المتبادر عند اطلاق الصفات هما الصفات الحقيقية الوجودية وقوله انما هي من الفقهيات مثلا قولنا نصب الامام واجب على المسلمين مسئلة من مسائل الفقه اذ هى متعلقة بكيفية العمل وقال الشيعة نصب الامام واجب على الله تع فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة هم الذين قالوا ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه ولا عن اولاده وقد كانت الاوايل الخ فقوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته قد بين الشارح شرف وغاية فيما بعد حيث رحمه وبالجملة شرف هو العلوم الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وقوله لم يكن فى عهده الخ يعنى ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة رد كما ورد فى الحديث قوله ولو كان له شرف وغاية حميدة لما اهملوه لانهم هم الواضعون الاحكام الشرعية وكانت عادتهم فى ذلك ارشد المرشدين فلو كانت لتدوين الاحكام الشرعية شرف وكمال لفعلوه ايضا لصفاء عقايدهم الخ فقوله قدم عليه للاهتمام او الاختصاص والحق ان تقديمه لا يكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القادر ولو قال الاولى ان يقال قدم عليه اهتمام والاهتمام اما لكون الاول سببا للثانى واصلا له ولا شك ان سبب شىء واصله مقدم على ذلك الشىء واما الاختصاص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على الدليل لحصول العلم بالمدلول بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل اذح ينتظر الى ان يورد الدليل فيحصل العلم قوله وسموها يفيد الخ فقوله الموقف ههنا

ههنا هو المسائل المدللة المفيدة لمن طالعها حصل معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسائل
ذلك العلم ثم ان التعريف ناظر الى ان العلم المذكور في قوله العلم متعلق بالاول
يسمى علم الشرايع والاحكام قد جعل بمعنى المعلوم واما ان لم يجعل العلم
المذكور بمعنى معلوم بل اريد به معناه الظاهر في فصل التعريف ح هو التصد
يقات بالمسايل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية وهذا التعريف مبني على ان حقيقة كل علم هي تصديقات بالمسائل
المدللة مفيدة للتصديقات الحاصل لمن طالعها فيها تلك المسائل المدللة
كالتصديقات المستفادة الحاصلة لمن يطالب الكتب الفقهية وقوله بالا
دلة الفقهية وقوله ان تقول الفقه هو العلم بالاحكام الكلية الخ هذا التوجيه
وان كان صحيحا في قوله نفسه لكن لا يناسب ما يذكر فيما بعده من قوله ومعرفة
الاحاد الادلة الخ كما لا يخفى وقوله وقد يقال التغاير الاعتباري كان يعني
ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصاف موصوفها بها مفيدة
لها من حيث تعلقها بالاحكام العملية وكونها آلة الملاحظتها كان علم زيد من حيث
ذاته واتصافه به من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة الملاحظة حتى بهذا الا
الاعتبار الثاني مغاير لا لزيد وقوله فسياق الكلام الخ لفظ السياق ههنا بالياء
المنقوطة بنقطة واحدة واعلم ان الملكة الكيفية الراسخة النفسانية لها
اقسام كثيرة منها ملكة الاستنباط وهي كيفية راسخة يتهيأ بها الانسان
لمشاهدة النظريات المجتهد الاستنباط الاحكام العملية عن ادلتها ومنها
ملكة الاستحضار وهي كيفية راسخة يتهيأ بها الانسان لمشاهدة النظريات
التي كسبها سابقا حتى كان بحيث يقدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد
وتسمى هذا الملكة عقلا بالفعل ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكات النفسانية
وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات بالمسائل تبعا للمسائل
بخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها تدوين لا اصالة ولا تبعا وقوله ولكن يرد
على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الفقه على الاول الاجوبة

هو المسائل المدلولة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد
فهو الذي جعل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيل
كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهود ولا شك ان المسائل المفيدة من حيث
انها مفيدة غير مسائل المسائل المفادة اذ من حيث انها مفادة وكذا التصد
يقات بالمسائل المفيدة غير التصديقات بالمسائل المفادة على ان من طالع
المسائل المدللة ووقف على ادلتها حتى يحصل له معرفة الاحكام العملية
عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون معلما بل يكون متعلما مجتهدا في تحصل
المعرفة بتلك المسائل اذ المجتهد المتاخرون كانوا يتعلمون ويستفيدون
المسائل العملية عن ادلتها التفصيلية من المجتهدين المتقدمين ولا يلزم
من هذا ان يكون المتاخرون مقلدين وقد صرح الشريف الجرجاني في حاشية
المطالع ان المتعلم ناظرا متفكر في المسائل لا مقلد غافل عن الدليل قوله على ان
الفقه من العلوم المدونة لا نزاع في ان الفقه من العلوم المدونة لكن كونه
مدونا لا يقتضي فقاهة المقلد قطعا فالاولى ان يقال كذلك اجمعوا على
ان المسائل الشرعية العملية المدونة من الفقه وان لم يذكره لانها اصلا
قوله بان يجعل للفقه معنيان الخ احدهما العلم بان الاحكام الشرعية العملية
عن ادلتها التفصيلية والاخر هو المسائل المدونة الحق ان اطلاق فقه على
المقلد اطلاق مجازي لا حقيقي هذا قوله وعدم حصول احدهما في المقلد الخ وقد
روي عنه رحمه الله انه قال وهذا الكلام المذكور في حق المقلد مبني على عدم تقييد
المسائل اليقينية الحاصلية عن الامارات الظنية والا فلا قوله فان تحصيل
اليقين عن الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير قوله من ادلتها قوله الخ قوله
قلت تعريفنا الاحكام الاستغراق الخ قيل عليه فعلى هذا اعم قوله الدنيا فقيه عالم
بجميع المسائل وذلك لان الحوادث العملية لكثرتها وعدم انقطاعها غير
حاصلة تحت الحصر الحاصرين وضبط المجتهدين اجيب بانه لما تعذر معرفة
جميع الاحكام العملية بالفعل اصطلح الفقهاء على اطلاق الفقه على من حصل
التهيؤ التام لمعرفة جميع الاحكام على ذلك لاستجماع المأخذ والاسباب التي يمكن
بها من معرفة تلك الاحكام على تفاصيلها من ادلتها ثم ان حمل التعريف

على

على الاستغراق لا ينافي الاصطلاح المذكور والحق هو التوفيق بين الامرين
المذكورين بقدر الامكان ومعرفة احوال الادلة الخ قوله مما من الكلام
اي يصلح فيه ان يجاب بالاوجوبة الثلثة المذكورة انفا قوله ترتفع الاشكال
الخ فلا حاجة الي احد الاجوبة الثلثة اذح تكون المعنى وسموا معرفة احوال
الادلة اجمالا الخ قوله ومعرفة العقايد لكن اذا عطف على قوله معرفة
الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثاني لان كثيرا من المسائل الكلامية قضايا شخصية
كقولنا الله تع قادر عالم ومحمد صلي الله عليه وسلم نبي صادق الي غير
ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام
الجزئية بخلاف مسائل الفقه كما مر بخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا
الامر للوجوب فانه حكم كلي يندرج تحته الاحكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة
في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الافاضل
قوله حتى ان المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق اذ قد روى ان بعض الخلفاء
العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طلبا منهم الاعتراف
بحدوث القران قوله كالمنطق للفلسفة الخ قوله وجهها الشارح نظرا
الى ان كونه ولا يخفى عليك ان في تشبيه علم الكلام بالمنطق وجهين احدهما
باعتبار المقابلة والاخر بافادة القدرة فعلى هذا لا يؤل احد الوجهين
الاخر دون حاصل ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه المنطق ولنا
ايضا علم نافع في علومنا سميناه بالكلام وحاصل الثاني ان
علم الكلام يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم كما ان المنطق
يفيد قدرة على المنطق في العقليات والمخاصمات هذا ماخوذ من شرح
المواقف فاطلق عليه هذا الاسم فقوله اول الخ اي فاطلق عليه هذا
الاسم لكون علم الكلام اول ما يجب ولو لم يقيد بقوله اولا لضاع اما ذكر
قيد الاول في قوله ولانه اول ما يجب من العلوم الخ يكفي ان يقال ولانه
ما يجب من العلوم الخ او ضاع ذكر قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا

وانما قلنا او ضاع ذكر قوله ثم خص الخ اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب فلا
يحتاج الى ان يقال ثم حصل الخ وقوله واما احتمال تسمية الغير الخ جواب سؤال
مقدار مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه اول ما يجب بالكلمة
فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ فاجاب بان ما ذكرتم وجه اخر محتمل غير الوجه
المذكور فلو اعتبر امثال ذلك الاحتمال في تسمية غيره من العلوم لوجب
في سائر الوجوه المذكورة ايضا ان يقال ثم خص به ولو لم يطلق على
غيره تميزا لان ذلك الاحتمال قايم في سائر الوجوه المذكورة ايضا وذلك
مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه
مورثا للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا وقس على هذا
باقي الوجوه المذكورة وذكر في تاتارخانية ان علم الكلام من فروض
الكفاية وذكر في المواقف قد اختلفوا في اول واجب على المكلف فالا
كثر على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وقيل
هو النظر في معرفة الله تعالى وقيل اول جزء من النظر وقال القاضي انه
القصد الى النظر الخ اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو معرفة الله وان
لم يرد ذلك بل اريد الاولى الوجبات مطلقا فهو القصد الى النظر قوله هذا
كلام القدماء الخ فقوله ما يريد يفيد معرفة العقايد الخ هذا تفسير مبني على ان
تكون معرفة العقايد معطوفا على معرفة الاحكام على ما هو الظاهر واما
اذا عطف على الموصول فالمناسب ان يقال اي معرفة العقايد من
غير خلط فلسفيات فهو كلام السلف قال الشارح ومعظم خلافياته
مع الفرق الاسلامية وهي التي اشار اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقوله ستفترق امتي ثلاثا فرقة كلها في النار الا واحدة وهم ما انا عليه
واصحابي كذا في اخر المواقف ومن اراد معرفة تفصيل الفرق فليطلع ثم
ويثبت المنزلة بين المنزلتين الخ فقوله ان الفاسق مخلد عندهم في النار
فيه نظر فان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يفعلوا

بالواسطة

ان يفعلوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون لها اهل غير الفاسق او
او يكون اهلها هو الفاسق لكن يدخلونها اولا تحت يحكم الله تعالى لما يقتضيه الحكم
ثم يدخلهم جهنم ثم يخلد في النار فالاولى ان يقال بين الجنة والنار فان القول بالواسطة
بينها لا تختص بالمعتزلة مع ان المقصود ههنا ذكر ما يختص بهم من المذاهب
الباطلة قوله وقال بعض السلف الخ ويقرب من هذا ما ذكره القاضي
البيضاوي في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال حيث قال وعلى الاعراف اي وعلى
اعراف الحجاب اي اعاليه وهو السور المضروب بينهما يمنع وصول اثر احدهما الى
الاخر رجال اي طايفة من المؤمنين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة
والنار حتى يقضي عليهم ما يشاء قوله والذي مات في زمان فترة الخ وهو الزمان
الذي لم يولد فيه نبي من الانبياء عليهم الصلوة والسلام اولم دعوة النبي
الى اهله قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا الخ قوله والمنافق كافر غير مجاهر
قال الحسن البصري ان من ارتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو منافق لان
من اعتقد من العقلاء ان في الحجرة منه لم يدخل يده في هذه الحجرة فاذا زعم ذلك
ثم ادخل يده فيه علم انه منه لا عن اعتقاد فكذلك الحال في مرتكب الكبيرة هذا
ما ذكره في شرح المواقف ومن ههنا يعلم ان مرتكب الكبيرة كافر مجاهر
عند الحسن البصري قوله لا يثاب ولا يعاقب الخ قوله وقوله ولو سلم
الخ اي ولو سلم ان كل من دخلها يثاب او يعاقب فذلك بالنسبة الى
المكلفين فقوله نص عليه قوله فدخلت النار اي المراد بقوله فدخلت النار
دخولها جزءا ومستحقا لها كما يدل عليه السياق وهو قوله لعصت وكذا نسب
الدخول الى المخاطب نفسه اشارة الى ان الاختيار مدخل في الدخول والا
والاستحقاق قوله وكان اصلح للعبد الخ قوله ذهب معتزلة بصرة الى اشارة
الى جواب سوى الذي اورد وبعض الافاضل حيث لو كان قال الجبائي ان الا
الايجاد والابقاء ليسا مما يجب على الله تعالى بل واجب عليه اللطف كاعطاء
العقل والقدرة وارسال الرسل لم يرد الالزام على الجبائي وذكر الشيخ في شرح
المقاصد قال البصريون يجب على الله تعالى ما هو اصلح العبادة في الدين
فقط ويسمون بالاصلح الانفع واتفقوا على وجوب اقصى ما يمكن
في معلوم الله وانه تعالى فعل لكل واحد فانه مقدرة من الاصلح وليس

في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها قوله فلزمه

ما الزم الخ يعني ان الجبائي كان من البصريين حتى ذهب الى ما ذهبوا اليه فلذا الزم

عليه الحسن البصري الخ قولهم وبعض لم يعتبر ذلك اي لم يعتبر في الانفع جانب علم

الله تعالى قوله فلزم ترك الواجب الخ اى فان قال الصغير يا رب لم امتني صغيرا

وما ابقيتني الى ان اكبر فاجز قايلا لتعويض الثواب مع ان التعويض الثواب واجب

عليك يا رب لزم اي لزم ذلك البعض ترك الواجب في هذا الصغير المذكور فح يكون

ذلك البعض مبهوتا وقوله ذهب معتزلة بغداد الخ ذلك في شرح المقاصد ذهب

البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين

والدنيا معا ويعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير فعلى هذا الايراد لا لزم على

معتزلة بغداد على ما نقلناه انفا من السواد الذى اورده بعض الافاضل

قوله قسموا اهل السنة فقوله اهل السنة الى قوله صلى الله عليه وسلم

صحابي منصور الماتردي قيل هو تلميذ ابي حنيفة في الورحة الرابعة والحق ان اهل

السنة هم الفرقة الناجية الذين قال صلى الله عليه وسلم في شانهم هم الذين

ما انا عليه واصحابي وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وساير

اهل السنة والجماعة ممن كان مذهبه خاليا عن البدع التي ذهب اليها ساير

الفرق الاسلامية على ما ذكر في الموقف قوله وغير هما كمسئلة ايمان

المقلد ثم لما نقلت الفلاسفة اي علم الحكمة عرفوه بانه الباحث عن احوال

الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس بقدر الطاقة البشرية ويندرج في

هذا العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة

كالبحث عن احوال الواجب تعالى والعقول والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج فيه

ايضا العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية كالبحث عن احوال

الافلاك والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن وقوله وهذا هو

كلام المتاخرين اي هذا العلم الذى خلطوا فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام

المتاخرين وقوله وما نقل عن السلف من الطعن فيه الخ ذكر في التاتارخانية

ذكر جماعة الاشتغال بعلم الكلام وتاويله عندنا انه كثرة المناظرة والمجادلة

لانه يؤدي الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقايد او يكون المناظر فيه

قليل

قليل الفهم وطالباً للعقلية لا الملحق واما معرفة الله تع توحيده ومعرفة النبوة والذي ينظر فيه مع العقايد فلا يمنع عنه وكان من فروض الكفاية وقوله ثم منها المسائل السمعيات لتوقف الى الامور التي يتوقف عليه السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاد كذا في شرح المواقف فان قيل هذا يلزم ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمعيات لتوقف السمع عليه مع انهم لم يعدوا امثاله من السمعيات قلنا توقف عليه بواسطة النبوة والمتبادر من ذكر التوقف هو التوقف بلا واسطة قوله قال اهل الحق الخ الفضول فقوله الظاهر ان المقصود بمجموع ما في الكتاب اعتراض عليه بعض الفضلاء بأن هذا التوجه مما يأباه قول المص فيما بعد لانها ليست من اسباب المعرفة لصحة الشيء عند اهل الحق ونحن نقول الباء ممنوع اذ لا بعد في ان يقول الالهام ليس من اسباب المعرفة لصحة الشيء عند اهل الحق فلا اشكال كما لا يخفى واعلم ان ما ذكر في الكتاب اقسام منها ما يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا فاوقعا فيما بينهم على ما سيجيء جميع ذلك ان شاء الله تع لكن وقوع هذه الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون المقول بمجموع الكتاب من حيث مجموع وقوله وهو اهل السنة كانه قيل قال اهل السنة حقايق الاشيا ثابتة وقوله فكانهم هم القائلون وهذا مثل قولهم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار قوله وهو الحكم المطابق للواقع فقوله قد يفتح الباء قال بعض الناس وهو الحكم المطابق بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع مطابقا من حيث هو مطابق بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة لا يلايم فتح الباء فانه يدل على ان فرقا بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال ثم ان ان الصدق هو الحكم المطابق بكسر الباء فكذا الحق ينبغي ان يكون هو الحكم الحكم المطابق بكسر الباء وايضا قوله وقد يفرق بينهما يدل على ان الكلام السابق لم يقع فيه الفرق بينهما فهذا القول ايضا لا يلايم فتح الباء فان فتح

الباء مبني على وقوع الفرق بينهما في الكلام السابق هذا قال بعض الافاضل قوله وحق الحق المطابق يشعر بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدر قوله فقد شاع في الاقوال كما يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال في حواشي المطالع يوصف بكل منها القول المطابق والعقد المطابق هذا كلامه فقوله يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشير لان قوله شاع في الاقوال يدل بطريق المفهوم على ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال ايضا وقوله قال في حواشي المطالع اي قال الجرجاني الخ وانما ذكر هذا الكلام ههنا لتاييد قوله وقد يطلق على غير القول قوله يعتبر في الحق الخ قوله اذ المنظور اولا الخ لا يذهب عليك انه اذا طابق الحكم الواقع فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء والحكم مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم تسمى حقا بالمعنى المصدري وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم حقا لان المنظور اليه اولا في هذه الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا محققا وان نسب الحكم الى الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة بالحكم تسمى صدقا وانما سميت هذه المطابقة بالحكم صدقا تميزا عن اختها هذا ما افاده السيد الشريف في حاشية المطالع واما قوله وهو الاخبار عن الشيء على ما هو عليه فمنظور فيه لان هذا المعنى صفة المتكلم والمقصود ههنا هو بيان الصدق الذي هو صفة الكلام وهو مطابقة الحكم للواقع وهذا المعنى مشترك بين الحق والصدق الذي هو صفة الكلام فلا يحتاج ان يقال يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا كما ذكره الشريف الخ قوله ومعنى حقية الى اخر القول فقوله كذا افاده في نظايره قد عرفوا الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا يصح حمل الفهم على الدلالة فلا يصح تعريفها به وجوابه انا لا نسلم انه ليس صفة للفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظ الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كما

كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا برابطة مثل ان يقال
اللفظ يفهم منه المعنى هذا ما افاده الشارح فى المطول وحاصله ان فهم وحده
وان كان صفة للسامع لكن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وانما لم يشتق منه صفة
تحمل على اللفظ لكونه مركبا بخلاف الدلالة كما عرفت وقوله حاصله حمل مثل على التسامح
يعنى فهم المعنى من اللفظ لا يصلح ان يكون صفة اللفظ اذ هو صفة للفاهم قطعا
نعم يفهم من تعلق الفهم باللفظ صفة له هى كونه مفهوما منه المعنى لكن القول
بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح اللهم الا ان
يقال يؤول بان القوم وان عبروا الدلالة بما ذكروه لكنهم تسامحوا فى ذلك اذ لم
يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه ما هو صفة اللفظ اعنى كونه بحيث يفهم منه
المعنى واعتمدوا فى ذلك على الظهور لان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له
فلا بد ان يقصد بما ذكر فى تعريفها معنى هو صفة اللفظ هذا ما افاده الشريف
الخ فى حاشية المطول قوله ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لان الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست
بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيراد الاشكال قلت بعد التسليم
فرق بين ما به الموجود ذلك الموجود الى اخر القول فقوله ما به الشيء هو هو هذا التعريف
للحقيقة والماهية وفيه تنبيه على ان لفظ الحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية
واما اعرابه ما به الشيء ولفظ الماهية مترادفان وان التعريف المذكور يتناول
الحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية واما اعرابه ما به الشيء مبتدا والضمير المرفوع
الاول مبتدا والثانى خبر والضمير الثانى جزء للضمير الاول والمبتدا الثانى مع خبره جملة
اسمية وقعت خبرا للمبتدا الاول اعنى الشيء وقوله لا ما به الشيء ذلك الشيء اى لا
يصدق على الفاعل ان يقال ما به الشيء ذلك فان حاصل تعريف الحقيقة هى
ما كان بسببه ذلك الشيء ولا شك ان ما كان سببا لكون نفس الشيء نفس ذلك

الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء في جعل الشيء سببا لنفسه اشارة الى انه في كون نفسه مستغن عن السبب فلذا قال اذ الماهية ليست بجعل الجاعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة تلك الاخرى على ما ذكر في شرح المواقف فظهر ان التعريف لا يصدق على الفاعل اصلا وعلى عوارض الماهية وقوله بعد التسليم اي لا نم ان الشيء بمعنى الموجود بل معناه اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان الشيء بمعنى الموجود لكن فرق بين ما به الموجود موجود الخ وقوله فلا يتوهم الاشكال اي لا يتوهم ورود النقض بالعلة الفاعلية فان احد الضميرين ههنا محمول على الاخر بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية لا يتصور حمله على معلوله بالمواطاة قال بعض الافاضل وتقديم الظرف ههنا للتخصيص اي ما به وحده لا مع غيره فخرج جزء الماهية هو ما كان الشيء به مع غيره ذلك الشيء لا ما كان به وحده ذلك الشيء بخلاف الماهية اذ هي ما به وحده يكون الشيء ذلك الشيء وقوله والاصلاح اي وبخلاف الاصطلاح لان احد الضميرين ههنا كان محمولا على الاخر بالمواطاة والقوم اتفقوا على ان الشيئين اذا حمل احدهما على الاخر بالمواطاة لا يقتضي اتحادهما في المفهوم وانما يقتضي اتحاد الموضوع بالمحمول ههنا يظهر ان جعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين للموصول خلاف الظاهر وقوله لكان اخصر هذا وان كان اخصر لكنه انما يدل على ان احدهما محمول ولا يدل على الاتحاد العيني مع انه المقصود ههنا وذلك لان تكرير الضميرين وحمل احدهما على الاخر مجموعهما على الشيء يدل دلالة ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يتكرر الضمير اذ لا يفهم ح الا حمل الضمير على الشيء ولا شك ان حمل احد الشيئين على الاخر لا يدل الا على اتصاف احدهما بالاخر ولا على ان احدهما عين الاخر مما يمكن تصور الانسان الى الاخر القول فقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذات ايضا لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميز ما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن التعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن تعريفها فالاولى ان يقال بخلاف مثل الضاحك والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه ما بدون واما ماهية الانسان فلا يمكن تصوره الانسان بدونها وان كان التصور بوجه ما وهذا الذي ذكرنا توجيه حسن مستغن عن التكليفات المورودة في هذا المقام فان قيل هل يمكن حمل كلام الشارح على هذا

التوجيه

بيبي

التوجيه المذكور قلنا نعم بناء على ان الشارح ذكر العرض واحال حال الذاتي على فطنة الطالب
رجاء بعون رب العالمين فعوض فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهي التي لا
ينفك تصورها عن التصور الماهية وقوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف
الخ اى لا نسلم ان كون الذاتي ما يمكن تصور الشيء بدونه مستفاد من قوله مما
يمكن تصور الانسان بدونه فان هذه الاستفادة كانت في غاية البعد كما لا يخفى
ولو سلم وقوع الاستفادة في الجملة لكن لا نم وقوعه بطريق التعريف المعتبر
اعني التعريف الذي يكون جامعا ومانعا وذلك لان التعريف المستفاد منها اوضا وهو
ما لا يمكن تصور الشيء بدونه وانه غير مانع تناوله اللوازم البيّنة بالمعنى الاخص ولو
سلم وقوع الاستفادة بطريق المعتبر قلنا انا نقول ان المسلم نم لتصور اللازم هو
تصور الملزوم بطريق الاخطار اى التوجيه القصدي دون التوجيه الضمني حتى لو كان
الملزوم متصورا بالكنه لكن بطريق اللازم البين وان كان بالمعنى الاخص فلا في الذاتي
اذ يلزم من التصور الشيء بالكنه تصور ذاتية ايضا وان لم يكن تصور ذلك الشيء
بطريق الاخطار وقوله زمان تصور اللازم غير زمان تصور ملزوم الخ هذا الجواب
لا يجري في بعض اللوازم كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك العمى عن تصور البصر كما ان تصور
الماهية لا ينفك عن تصور ذاتي وقوله ان اريد الامكان الخاصة الخ اى ان اريد
بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص يلزم ان يجوز
تصور كنه الانسان بالعرض وهو باطل اذ العرض لا يفيد كنه ماهية المعروض
وهو فيه حاصل في الذاتي ايضا اى يصح ان يقال يمكن بالامكان العام اذ فيه
سلب الضرورة عن احد الجانبين وهذا هو معنى الامكان العام وقوله وجواب
اختيار الاول اى ولنا ان نختار الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور الكنه بسبب
العرض اذ اللازم من الامكان الخاص وهو امكان تصور الكنه مع العرض لا امكان تصور
الكنه بسبب العرض ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بسبب العرض قلنا ان يعتبر
الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعني
كون تصور الانسان بدون العرض وقوله وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور
اى فيرجع الى الامكان الخاص اى تصور المقيد مع قطع النظر من القيد اذ

يجوز ان يحصل ذلك التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا معنى امكان الخاص فقوله يمتنع
يجوز عند المحققين ان يحصل تصور الكنه بالعرض اي بواسطة العرض وح يكون تصور
الكنه بواسطة العرض ممكنا بالامكان الخاص فاندفع السؤال بالنسبة الى القيد ايضا
وقوله ويمكن اختيار الثاني الخ هذا الجواب اولى مما سبق اذ هو الاخص الاظهر
المتبادر الى الفهم من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه قال بعض الافاضل
قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما لا يمكن تصور الانسان بدونه من العوارض
فان كان عارضا سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين فقد يمكن ان يتصور تقرر
الوجود بوصفه خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر له اي لذلك العارض وجود وان كان
هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور
تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته فان
تصور والمتصور محالا انتهى هاهنا كلام ذلك البعض ولا يخفى عليك ان الاعراض النسبية
كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا يتصور الا بعد المنسوب والمنسوب اليه
على ما ذكر في شرح المقاصد ولا شك ان كل واحد من المنسوب والمنسوب اليه الاعراض
النسبية لازم بين بالمعنى الاخص وتصوره مقدم على تصور الاعراض النسبية كالبصر
بالنسبة الى الاعمى فان تصور البصر مقدم على تصور العمى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن
ان يتصور تقرر الوجود للاعراض النسبية من غير ان يتصور المنسوب والمنسوب اليه
وجوده كما لا يصح امثال ذلك في ماهية الشيء وذاتياته فتامل فان هذا المقام
من مزالق الاقدام عصمك الله ذو الجلال والاكرام قوله وباعتبار تشخصه الى آخر
القول فقوله قد اطلقها على الماهية تشخصه اي اطلق الهوية على الماهية باعتبار
كون الماهية شخصا معينا وجزئيا حقيقيا كالانسان اذ اصار زيدا فعلى هذا
تكون التشخص داخلا في الهوية لكن الاولى اظهر واشهر وذكر في شرح المواقف ان
لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة يتوقف بها هو الحقيقة الكلية تسمى ماهية قال
الشارح والشيء عندنا الموجود المشهور يتوقف بها هو الحقيقة الجزئية تسمى هوية
وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية قال الشارح
والشيء عندنا الموجود المشهور ان معنى الشيء هو الثابت المتقرر في الخارج وهذا المعنى
هو المعنى الموجود ايضا عندنا الموجود هو الكاين في الاعيان وهذا اي المعنى

الاولى

الأولى عندنا خلافا للمعتزلة فان الأول اعم من الثاني عندهم اذ الأول عندهم يتناول
المعدوم الممكن دون الثاني وقوله ومعناها بديهي التصور واما التعريف
الوجه بكون الشئ في الاعيان فهذا التعريف لفظي لا حقيقي فلا ينافي كون معناه
بديهي التصور ومنهم من ذهب الى كونه كسبيا جاز تعريفه ومنهم من ذهب الى
امتناع تصوره بالكنه قوله فالحكم بثبوت حقايق الخ فقوله اورد التاء قد كرر
الشارح الفاء ههنا لزيادة التأكيد في الايذان بان السؤال ناش عما سبق والا فالفاء
في قوله فان قيل كاف في الايذان بان السؤال ناش عما سبق وقوله والمنشا مجموع
الامور الثلثة اعلم ان بين منشأ السؤال ومورده والسؤال فرقا وقد اشاره
السيد الشريف في التقسيم المشهور للعلم الى الفرق بين مورد السؤال ومنشاء
السؤال ثم ان مورد السؤال ههنا حقايق هو قوله الاشياء ثابتة ومنشأ السؤال
جاز ان يكون تعريف الحقيقة وحده اذ المعنى ح ماهيات الموجودة للاشياء ثابتة
وهذا لغو فان قولنا بثبوت الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة
ثابتة جاز ان يكون امنشاء السؤال كون الشيء بمعنى الموجود اذ المعنى ح ما
هيات الموجودات ثابتة وهذا ايضا لغو بمنزلة قولنا الثابت ثابت واذا عرفت
ما ذكرنا ظهر لك قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة الى قوله وحقايق
الموجودات متصورة كلام ناش من عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشاءه
فان مورد السؤال لا يجوز تفسيره وقوله عوارض السؤال الاشياء ثابتة تفسير
لمورد السؤال وكذا قوله عوارض المعدومات تغيير لمورده وكذا قوله متصور
تغيير له فتأمل قوله ربما يحتاج الى اخر القول فقوله قلما احتاج الى البيان يعني
ان احتاجه الى البيان يكون في غاية القلة بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة
وقوله ولا مثل انا ابو النجم تنبيها على ان هذا الكلام كلام من مشهور بالفصاحة
والبلاغة وقوله لشهرة المراد به وهو اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وقوله
وكم بين المعنيين اي مراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين فان جعل الاضافة
للجنس والاستغراق مبالغة في المدح واشعار ابو النجم ليست بتلك المبالغة
في جعل الاضافة للعهد والاشارة الى شعر مخصوص من اشعاره قوله والمشهور

ان المراد بالبيان صدق الكلام الخ الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المشهور لان
الظاهر ان الضمير المستتر في يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكر المولى المحشي
ههنا كان مبنيا على رجوع الضمير الى كون هذا الكلام مفيدا لا الى نفس هذا الكلام وانه
خلاف ظاهر وايضا اذا قلنا هذا الكلام مفيد قد يحتاج الى البيان فالمتبادر
منه هو ان معنى هذا الكلام مفيدا ويحتاج صدقه في نفسه الى البيان فنقول وبالله
التوفيق اذا قلنا ان ما تعتقده حقايق الاشياء وسميه بالاسماء من الواجب
والممكن والانسان والفرس والنار والدخان امور موجودة في نفس الامر
فهذا الكلام مفيد لا لغوي غير مفيد حتى يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى
البيان كاثبات الواجب وكاثبات الدخان في الليل بسبب رؤية النار
في الليل وكاثبات النار في النهار بسبب الدخان في النهار من بعد فقوله
ربما يحتاج الى البيان يعني ان هذا الكلام باعتبار الامورة المتوجه فيه يحتاج
الى البيان وان لم يحتاج الى بيان اكثرها وقوله ويرد عليه ان شعري شعري
كذلك لا يخفى عليك ان مقصود ابي النجم في قوله شعري شعري هو ان شعري
مشهور بالبلاغة والفصاحة حتى لا يحتاج صدق هذا الكلام الى البيان
فملاحظة ابي النجم يكفي في صدقه ووقوعه فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى
المجازي لم يتجه السؤال فيه بحث لان ما به الشيء هو هو اذا اخذ باعتبار تحققه
يتوجه السؤال البتة سواء اطلق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم اولم
يطلق على ما ذكرنا في الحاشية الاخرى قوله من تصوراتها الى اخر القول فقوله
والتصديق بها اي تصديق بوجودها كقولنا الانسان موجود وقوله
وباحواله اي والتصديق بثبوت احوالها كقولنا الانسان كاتب وقوله فاللام
في العلم الاستغراق الانواع وقيل اراد بالانواع ههنا الانواع الثلثة المذكورة
وهي تصورتها والتصديق بها وباحوالها قلنا هذا خلاف المشهور فيما
بين اهل العربية مع انه بعيد عن الفهم ولعله اراد باستغراق الانواع
الاستغراق العرفي المتعلق بحقايق الاشياء فيكون المعنى ح ان العلم
بجميع ما نعتقده من حقايق الاشياء من تصورتها والتصديق بها وباحوالها

متحقق

متحقق وهذا معنى صحيح فى نفسه لان الاستغراق العرفى مشهور بين اهل المعانى وقوله
غلط غلطين احدهما انه اكتفى بالعلم بالثبوت مع انه لا يكفى فان اثبات الصانع وصفاته
كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج ايضا الى العلم بالاحوال كما عرفت والثانى
انه قد ادعى وجوب تقدير الثبوت مع انه لا يجب تقدير الثبوت بل لا يجوز تقدير
الثبوت والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه العلم
بثبوتها الخ فقوله فالضمير للحقايق يعنى ان الضمير فى بها المجرور راجع الى الحقايق
الاشياء وهذا الضمير المجرور هو المضاف اليه للثبوت المقدر ههنا وقوله وقيل
الضمير لثبوت الحقايق يعنى ان ضمير بها راجع الى ثبوت الحقايق وهو اعنى
ثبوت الحقايق ما كان مذكورا فى ضمن ما فى قوله ثابتة كالعدل المذكور ضمنا فى قوله
تعالى اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى اى العدل هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعنى ان الضمير بها يعود الى الحقايق الاشياء
وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام ان العلم بجميع الحقايق حاصل لنا سواء
كان تصور الماهية او التصديق بها او باحوالها ولا يخفى فساده فيجب
ان يحمل على نوع منه بقرينة المقام ولا حاجة فى ذلك الى تقدير المضاف فى ما توهم
قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد عليه الخ انه ان اريد عدم العلم بالجميع
تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقايق
الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا
نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان التقسيم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان
المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت
الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر الى هنا كلامه
فقوله غير مراد يعنى ان قولنا العلم بحقايق الاشياء تفصيلا متحقق غير مراد
ههنا وهو ظاهر وقوله لا دليل على هذا التقييد الخ اى لا دليل على التقيد بالكنه مع
ان تقسيم الشارح بقوله من تصورها والتصديق بها وباحوالها ينافيه اى ينافى
التقيد بالكنه اذ التقيد بالكنه كان مخصوصا بالتصور ولو سلم هذا التقيد بالكنه
فبطلان المقيد وهو العلم المقيد بالكنه لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك
القيد او هو كونه بالكنه وبما ترك كونه بالكنه بقى كونه بوجه ما ولا شك ان العلم

بجميع الاشياء بوجه ما متحقق الخ يبطل قول ذلك القائل للقطع بانه لا علم بجميع
الحقايق اذ العلم بجميع الحقايق بوجه ما متحقق قطعاً فلا حاجة الى تقدير
الثبوت كما زعم ذلك القائل هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان قوله يرد عليه
الى قوله بل يجوز ان يترك القيد ينبغي ان لا يذكر ههنا لان قول الشارح والجواب
ان المراد والجنس الخ يغني غناء قوله ويرد عليه الخ وذلك لان المفهوم من جواب الشارح
ان العلم التفصيلي غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل مراد هو ان جنس العلم
بالحقايق وان كان اجمالا حاصلا بوجه ما متحققا وهذا القدر من المراد يكفي في الرد
على السوفسطائية المنكرين لجنس العلم على الاطلاق فظهر ان ما اورد المحشي
يؤل الى ما اورده الشارح في الجواب قوله وقد يقال ايضاً اي كالايراد الذي
ذكره بقوله يرد عليه وحاصل هذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد العلم
بثبوتها وذلك النقض هو ان يقال العلم بثبوت جميع الحقايق غير معلوم
بل غير واقع وان اريد العلم بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول الى تقدير
الثبوت اذ العلم ببعض الحقايق متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او بغير
ثبوتها قوله والجواب ان المراد الخ يرد عليه الخ هذا اي ايراد ساقط عن اصله
فان الحكم على الجنس ههنا مبني على المشاهدة فكانه قيل ان جنس ما
نشاهده من الحقايق الثابتة ويدل على ثبوت المشاهدة ان العلم بتلك
الحقايق متحقق فعلى هذا لا يتجه ان يقال ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون
في ضمن ما يشاهد نعم الحكم بان جنس ما يشاهد من الحقايق ثابت يكون
لغوا لكن الموضوع ههنا يؤخذ بحسب الاعتقاد كما مر وقوله فالكلام على حذف
المضاف لا حاجة ههنا الى تقدير المضاف لان كلمة ما في ما يشاهد اما
موصولة او موصوفة وايا ما كان فهي يفيد معنى الجنس ومعنى الاستغراق
على ما في موضوعه وقد حملت كلمة ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف
الذي هو الجنس ههنا وقوله او تقول الخ هذا الجواب يقتضي ان التنبيه على
ثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على التصديق بثبوت الجنس يعني
بثبوت شيء من الاشياء لكن الواقع ههنا هو ان المراد بالعكس فان التصديق

بثبوت

بثبوت شيء من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه المشاهدات من
الحقايق فان قيل ماذكره الشارح في الجواب من قوله المراد الجنس ينافي الاستغراق الذي
أشاره اليه سابقا حيث قال المراد انما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء
الى قوله امور موجودة في نفس الامر قلنا ان الجنس يكفي في اصل المراد ههنا لكن الشارح
الشارح اشار فيما سبق الى معنى الاستغراق العرفي قصدا الى المبالغة في الرد على السو
فسطائية قوله وهم العنادية الخ فنقول سموا بذلك لانهم يعاندون الى قوله الاظهر
ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم قال الشريف في شرح المواقف ومنهم فرقة
تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لاموجود اصلا وانما
نشاء مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة ثم قال وبالجملة مامن قضية بديهية
او نظرية الا ولها قضية اخرى معارضة مثلها في القوة مقاومها ويرد عليهم انكم
جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزم ما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه
انتهى كلامه فمن ههنا يظهر ان مذهبهم يختص بانكار الموجودات بل يتناول الاحكام
ايضا فلذا اورده الشريف الالزام عليهم في دليلهم لكن المحكي عنهم هو تخصيص
مذهبهم بالموجودات لا تخصيص منشا مذهبهم بالموجودات فتامل قوله من ينكر الخ
وذكر في شرح المواقف ومنهم فرقة سموا بالعنادية وهم قالوا بان حقايق الا
الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث
كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى
خصومهم والاستحالة في ذلك اذ ليس في نفس الامر شيء حق واحتجوا على ذلك بان
الصفراوي يجد السكر في صهم فمرا فدل على ان المعاني تابعة للادركات وذلك
مما لا يخفى فساده قوله ويزعم الخ قال في شرح المواقف وامثلهم اى افضل
السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف ثم قال فظهر ان السوفسطائية
قوم لهم نحلة ومذهب يشيعون الى هذا الطوايف الثلاثة وقيل ليس يمكن
ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحللون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي
في موضع غلط قال بعض الفضلاء قولنا تحقيقا نصب على التميز من النسبة
في قولنا وقوله الزاما عطف على قوله تحقيقا قوله ان لم يتحقق الخ فنقول
يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا
على ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ان ما ذكره فان حاصل الالزام هو

ان يقال ادعيتم انكم الجزم تبنى الاشياء فنحن نقول ان زعمتم ان ما ادعيتم كلام مخيل
لا اصل له وتحقق له فقد اقررتم ببطلان ما ادعيتم فقد حصل غرضنا وهو ابطال
ما زعمتم وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح فقد ثبت فهو ههنا استطرادي وانما
ذكره بيان الواقع وعدم احتياجه الى بيان لكونه بديهيا وانما قلنا هو استطرادي
اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما عرفت وان زعمتم انما ادعيتم
ليس مخيلا بل هو مما كان له اصل وتحقق في الجملة فقد اقررتم ايضا ببطلان ما
زعمتم في القضايا والاحكام من انها لا تحقق لها ولا اصل واياما تدعون
فمرحبا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الافحام عليكم وقوله وهذا النفي
من جملة الحقايق لا يخفى عليك ان العنادية لو قالوا هذا النفي الذي جزمنا به ليس له
تحقق ما اصلا ولا هو من جملة الحقايق اصلا وجب علينا ان نعيد الشق الاول فنقول
قد اقررتم ببطلان ما زعمتم فمرحبا بالوفاق فمن ههنا يظهر ان الاختصار على الشق
الاخير لا يكفي وقوله ترديد الالزام في التحقق بمعنى الوجود فيقال مثلا ان لم توجد
في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت فان وجد نفي حقيقة من الحقايق الخ وقوله يجوز كون
النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج اي يجوز ان يكون النفي الثابت الموصوف
في نفس الامر معدوما في الخارج مع انه لا يلزم من كون نفي الشيء معدوما ان يكون
ذلك الشيء موجودا فلا يصح ان يقال ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبتت الاشياء
قوله انما يتم على العنادية الخ فقوله فيه تأمل اي فيه النظر اذ الالزام ينبغي ان
يتم على العندية ايضا وقوله قال في شرح المقاصد الخ تأييد للنظر المذكور والظاهر
ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفي ولم يتقرر في نفس
الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق النفي وتقرر في نفس الامر والنفي
حقيقة من الحقايق فقد ثبت شيئ ههنا احتمل انهم يقولون سلمنا ان معنى
النفي لم يتحقق اصلا ولم يتقرر في نفسه لكن جاز ان يتحقق ذلك النفي بالقياس
الى من اعتقد بذلك النفي وانما يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد الثبوت
وهذا الجواب منهم باطل في نفس الامر لكنهم يدفعون به الالزام عنهم واما ما ذكره في
شرح المقاصد فهو كلام تحقيقي لا الزام بالقياس الى العندية فهو لا يكون تأييدا
للنظر المذكور بالقياس اليهم قوله لضروريات الخ فقوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان

ولا بالبيان الخ يعني لما تطرق التهمة الى الحسيات والبديهيات والنظريات وجب
علينا التوقف وانى اكل التردد فيه وهذا دليل اللادرية ويمكن ان يجعل ما
الشارح دليلا للعنادية بان يقال الضرورية منها الحسيات ومنها اوليات وقد وقع فيها
غلط واختلاف ووقع بينهما مناقضة وتضاد متقاومة والنظريات فرع الضروريات
يوجب فساد النظريات ولو كان للاشياء وجود وتحقق الامر في نفس الامر لما وقعت
هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يأخذ مما ذكره الشارح دليلا للعندية ايضا
بان يقال لو لم تكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد لاختلاف الاحاد والا
قوال بين العقلاء الطالبين للحق معنى اصلا لكن اللازم باطل لما عرفت قوله
قد يغلط كثير الخ فقوله بناء على زعم انس بل هو بناء على زعمهم اذ مقصودهم
بيان سبب الشك الحاصل لهم فالصواب ان يقال كما ان للمقدمات المعلومات
لنا كانت سببا للعلم الحاصل لنا يا نتيجة في اعتقادنا كذلك المقدمات الشكية الحاصلة
لهم كانت سببا في زعمهم للشك الحاصل لهم يا نتيجة وذلك الشك هو توقفهم في جميع
الحقايق قوله لانتفاء الخ فقوله بداية العقل جازمة به اي بانتفاء مطلق اسباب
الغلط وقوله والكلام على الالزام ايضا وعلى التحقيق هذا ظاهر في جواب اللادرية
واما في جواب العنادية فانه جاز ان يكون الكلام على الالزام ايضا لانهم كانوا
يدعون الجزم في مدعائهم فينبغي ان تكون مقدماتهم مجزوما بها فاذا امنع منها
مقدمة صحيحة مقبولا جاز ان يكون ان يوجه الالزام عليهم بخلاف اللادرية
فانهم لا يدعون الجزم والتصديق حتى يتوجه عليهم الالزام بالمنع قال بعض
الفضلاء قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات
كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح
في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه
ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببداهتها
لا بنظريتها حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات قوله
ويمكن ان يعبر عنه الخ فقوله وان صح ذكره في التعريف اشارة ما قيل
لو جعل المذكور من ذكر لفظ الدال يلزم تعريف الشيء بنفسه لان الذكر
المضمر بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان المضمر اعم من العلم

لتناوله الظني والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في
القلب فجاز في التعريف به فقوله حملا على الشايع المتبادر علة لقوله وانما لم يجعل
من المجموع قوله فيشتمل الخ فقوله لكنه عده منه اى عد ادراك الحواس من قبيل العلم
وقوله يخلف العرف واللغة والحاصل ان البهايم لما لم تكن من اهل العلم فيهما
لزم ان لا يكون تعريف العلم مانعا اذ هو لم يمنع عن دخول ادراك الحواس فيه فلا
يكون مانعا هذا ولعل صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان البهايم ليست من
اولى العلم بالكلية والتصديقات في العرف واللغة لكن لا نسلم انها ليست من اولي
العلم بالجزئيات المحسوسة لا يحتمل النقيض الخ فقوله اى يقتضى التميز الخ ومحصل
هذا التعريف هو ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة
ايجابا عاديا كون محلها اى المدرك المتعلق اى مدركا له تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق
نقيض ذلك التميز وبهذا القيد الاخير خرج الظن والشك والوهم فان متعلق
التميز الحاصل فيها يحتمل نقيض هذا التميز بالاحتمال وكذا خرج الجهل المركب
لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فزول عنه ما حكمه من الايجاب
والسلب الى نقيضه وكذا خرج التعليم لانه يزول بالتشكيك ثم ان التميز يكون في التصور
ويكون في التصديق اما في التصور فهو صورة الذهنية متعلقة الماهية المتصور
ومعنى عدم احتمال النقيض ههنا هو انه لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا يطابقه
تلك الصورة بل يطابقه صورة منافية لتلك الصورة واما في التصديق
فهو الاثبات والنفي متعلقه هو الطرفان ومعنى عدم احتمال النقيض في
صورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك اثبات بل
يتعلق بهما النفي او الشك او الوهم وفي الصورة النفي هو ان لا يحتمل الطرفان
ان لا يتعلق بهما ذلك النفي بل يتعلق بهما من الاثبات او الشك او الوهم هذا ما
افاده السيد الشريف الخ وقال بعض الفضلاء ولكن يلزم ان لا يكون العلم
بالانسان صورته العقلية بل يوجبها وان لا يكون الاثبات والنفي علمين
بل ما يوجبها ولكن ليس لنا صفة اخرى توجبهما او توجب الصورة التصورية
فيبطل تعريفهم هذا وهو مختارهم ويمكن ان يقال التغاير يكفي ههنا فان الصورة

من حيث

من حيث ذاتها يميزه من حيث انها يميزه وكشف ماهية الشيء كقولهم الضرب يوجب التاديب
مع ان التاديب نفس الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار كونه الادب اثره فتامل
قوله والاحتمال لمتعلقه الخ يعنى ان احتمال نقيض التميز انما هو صفة لمتعلق التميز
لكن قد وصف التميز بصفة متعلق التميز وصفا مجازيا حيث وصف التميز بقوله
لا يحتمل النقيض ولا شك ان احتمال نقيض التميز وعدم احتمال نقيض التميز
من صفات متعلق لا من صفات نفس التميز على ما عرفت آنفا وقوله والعلم بهذا
المعنى ينقسم الى آخره يعنى ان العلم بهذا المعنى يكون صفة ذات تعلق فان تعلق
بما عدا النسبة التامة يسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان
تعلقت بارتفاعها بناء على عدم التقييد بالمعانى فان المعانى الخ فقوله وح
يقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اى اذا قيد تعريف العلم بالمعانى فقيل
صفة توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض يقتضى هذا التعريف ان لا يعلم
الجزئيات العينية قبل الرؤية لانها ليست من قبيل المعانى بل هى من قبيل الاعيان
المحسوسات لكنها تدرك قبل الرؤية ادراكا علميا على ما صرحوا وقوله مشكل لا اشكال
فيه لان الاعيان المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس تصير من قبيل المعانى الجزئيات
لا من قبيل المحسوسة اذ الحس الظاهر لا يتعلق بها ح حتى لو كانت معدومة ح لا يتغير
ذلك العلم التصورى ثم المعانى كما كانت كلية يكون ايضا جزئية على ما ذكر فى شرح المواقف
وادراك زيد بعد الغيبة من العلم الثانى **قوله** بناء على انها الخ فقوله ومن
ههنا قيل المراد بالنقيض فى قوله لا يحتمل نقيض الصفة اى ومن اجل عدم صحة
البناء المذكور قيل بالنقيض فى قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفة لا نقيض
التميز وقوله مما لا ثبت له اى لا دليل يدل على ثبوت الفرعية المذكورة ويمكن
ان يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم المتصور المتعلق بذلك المفهوم
وعدم نقيض التميز الذى هو صورة متعلقة بذلك المفهوم امور متلازمة لا
يتصور الانفكاك ههنا ولهذا كان السيد الشريف تارة ينفى النقيض فى المفهومات
المتصورة وتارة ينفى النقيض فى المتصورة وكان يشير الى نفى النقيض فى التميزات
المتعلقة بتلك المفهومات قال الشارح لما اراد نفى النقيض فى التميزات
ذكر نفى النقيض فى التصورات تنبيها على انهما امران متلازمان وان القول

ينفي النقيض في احدهما بمنزلة القول ينفي النقيض في الاخر هو الذي ذكرناه اذا كان التميز الذي
هو الصورة والتصور الذي هو الصفة متغايران بالذات واما اذا كان امرا واحدا
بالذات ومتغايرين بالاعتبار على ما هو الحق كما يظهر بطلان قوله فلا يصح البناء لكن
صحيح بلا شبهة وقوله فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالا
بالاخر اعلم انه لو فرض التناقض بين الضاحك بالفعل واللاضاحك دائما فاما
ان يكون اللام فيهما للجنس او للعهد فان كان اللام للجنس كان المتصور في احدهما
مفهوم الجنس الضاحك وفي الاخر مفهوم الجنس اللاضاحك فلم يوجد هناك شي
واحد متصور بهما وان كان اللام للعهد ويكون المعهود شخصا واحدا كزيد مثلا
فهو باعتبار خصوصية يكون متصورا ملحوظا بمعنى الحاصل العهد في الضاحك
ولا شك ان معنى العهد فيهما شيء واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال ان احد
هما نقيض الاخر وان كان متصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر واما معنى
الضاحك او اللاضاحك فلا شك انه متصور ومقارن بمعنى العهد لكن كونه
آلة بملاحظة خصوصية زيد ممنوع غاية ما في الباب انه كان مقارنا
بمعنى هو آلة لملاحظة خصوصية زيد وذلك المعنى هو معنى العهد لا يقال
كونه آلة بملاحظة خصوصية زيد موقوف على كونه مفهوم الضاحك او
اللاضاحك آلة بملاحظة خصوصية زيد لانا نقول ذلك ممنوع كون العهد
آلة بملاحظة خصوصية زيد موقوف على تصور مفهوم الضاحك او لا
اللاضاحك لكن لا يلزم من هذا ان يتوقف ذلك العهد على مفهوم احدهما
آلة بملاحظة خصوصية زيد بل اللازم هو تصور مفهوم احدهما لكن هذا
لا يفيد في قوله ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر وقوله
لا ينافي وجود مبنى الاخر والمبنى اخر هو ان متعلق التصور في نفسه لا يحتمل
نقيضه وان كان للمتصور نقيض قوله على ما نحو افيه الخ فقوله بالمتنافيين
لذاتهما يعني ان تحقق احدهما في نفسه ينافي تحقيق الاخر في نفسه ايضا كقولنا
زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فانهما قضيتان لهما نسبتان تامتان
متنافيتان باعتبار صدقهما وتحققهما في انفسهما والمتنافيين لذاتهما الخ

لا يجتمعان في شيء واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهوم الحيوان واللا حيوان فانهما موجودان معا في الدنيا لكنهما لا يجتمعان في شيء واحد وقوله او رفعهما عن شيء المشهور هو ان نقيض كل شيء رفعه في نفسه فح يتصور النقيض في التصورات قوله والاشهر هو الاول يعني المتمانعين لذاتهما وقوله ايضا ناظرا الى قوله لانه يبطل كثير الخ وانه وجه الثلاث لتضعيف قولهم وقوله واجيب عن هذا الخ هذا ما افاده السيد الشريف في شرح المواقف وهو الحق واستمر في عقبه بعون الله تع وقوله فانه دقيق لا دقة فيه بل هو غلطة ناشية من عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا ينفك عنه وذلك لان الالة لملاحظة الشبح الجزئي هو معنى العهد المطابق له دون الصورة الانسانية الغير المطابقة لذلك الشبح نعم هذه الصورة كانت مقارنة لمعنى العهد لكن المقارنة لا تقتضي كون هذه الصورة الغير المطابقة الة لملاحظة ذلك الشبح باعتبار خصوصية وانما الالة لملاحظة باعتبار خصوصية هو معنى العهد المطابق له ويكفي معنى العهد الة للملاحظة حصول صورة الانسان من غير احتياج الى كون نفس الصورة الة لملاحظة خصوصية الشبح وانما هي مكون الة لملاحظة معلوم الاشياء وهي مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد شريف قال الشارح ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام فالمعنى هو ان العلم صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه ليس فيه انكشاف تام على ما ذكر في شرح المواقف قوله فانه لذاته الخ لقوله في حصول علمه الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته تع وقوله وتعلقه اي تعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات موجودة كانت او معدومة وقوله بلا حاجة متعلق بقوله كلف قال الشارح الخ والا فالعقل اي فان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل فح يكون العقل هو المدرك والعالم لكن عد العقل من اسباب العلم للخلق للخلق يشعر ان المدرك والعالم هو الخلق وان العقل هو من اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون اسناد الادراك والعلم الى العقل اسنادا مجازيا

واسناده الى الخلق اسنادا حقيقيا وسيجيء تعريف العقل الله تعالى وقوله كالنار للاحراق
اي كما ان النار سبب ظاهر للاحراق المتعلق بالجسم المحرق كذلك العقل
سبب ظاهر للعلم المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفي في تشبيه العقل بالنار
قوله قلنا الخ فحاصل السوال المذكور هو ان يقال السبب مقول بالاشتراك
على معان ثلثة لا يصلح شيء منها ان يكون مراد المص على ما ذكره الشارح
وحاصل الجواب هو اختيار المعنى الثالث وهو السبب المفضي الى العلم في الجملة وبيان
وجه انحصار هذا المعنى في الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل في ذلك
الوجه هو ان يكون الحصر مبنيا على عادة المشايخ لا على الاستقراء الحقيقي كما توهم
السائل قوله عن تدقيقات الفلاسفة الخ وقريب من هذا ما يقال اي تدقيقاتهم
الفاسدة والا فالمتكلمون احق من التدقيق منهم فعلى هذا كانت نسبة التدقيق
اليهم للاستهزاء والتسخرية على ما ذكر في علم البيان قوله لما وجد الخ فقوله لظهور
متعلق بقوله يستحق وقد اشار الشارح الى ظهوره لقوله اذ لا شك فيها اي في
وجودها للانسان وغيره من الحيوانات قال الشارح ولما لم يثبت عندهم
الحواس الباطنة الخ وهي خمسة على ما عدها الحكماء الحس المشترك وهو قوة تدرك
جميع ما تدركه الحواس الظاهرة بعد غيبة المادة المحسوسة فكانه حوض ينصب فيه
العيون الخمسة والوهم وهو قوة تدرك جميع المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو
والخيال وهو خزانة الحس المشترك والقوة الحافظة وهي خزانة الوهم والقوة المتصرفة
وهي التي يتصرف في الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل كما اذا ركبت
انسانا ذا راسين او تخيل انسانا عدم راسه ومحل هذه الحواس هو الدماغ على ما قالوا
وقوله بان لنا جوعا هذا مثال بما هو من الوجدانيات وهو ما يدرك العقل بقوة باطنة
في نفس المدرك وان الكل اعظم من الجزء هذا مثال لما هو من الاوليات وهو ما يدرك
العقل بمجرد التوجه اليه وان نور القمر مستفاد من الشمس هذا مثال لما هو من الحدسيات
هو ان تظهر المبادي المترتبة للعقل دفعة وتلك المبادي المترتبة دفعة هي قولنا
مثلا لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور في القمر عند المقابلة بالشمس
وعدم النور عندهم عدم المقابلة بها وان السقمونيا مسهل هذا مثال لما هو من
التجربيات قال بعض الفضلاء والفرق الحدس والتجربة ان مشاهدة الحمرة او مرتين
يكفي في الحدس لمقارنة القياس

المختفي

الحنفي

بالقدماء المنع بيره لكنهم اعاكوا السبب ثم اثبتوا سوى الله تع آلهة للعبادة وانهم
يقولوا بقدمه قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد اه العدد هو الكم المنفصل
ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسره بما هو نصف مجموع حاشيتيه
ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل وكلام الشارح
مبني على هذا المذهب وعلى التغليب بهذا كلامه قوله نصف مجموع حاشيتيه اي نصف مجموع
جانبيه فان كل عدد له جانبان احدهما جانب ما فوقه والآخر جانب ما تحته فالواحد
ليس بعدد اذ ليس له جانب ما تحته والاثنان عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه
فان احدى حاشيتيه هي الواحد والحاشية الاخرى هي الثلثة ثم ان مجموع الواحد
والثلثة هو الاربعة والاثنان نصف الاربعة فيكون الاثنان نصف مجموع حاشيتيه
وكذا الثلثة عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه وهما الاثنان والاربعة ومجموعهما هو
الستة والثلثة هو الستة والثلثة نصف الستة فيكون الثلثة نصف مجموع
حاشيتيه وكذا الكلام في الاربعة فانه نصف مجموع الثلثة والخمسة وذلك المجموع
هو الثمانية فيكون الاربعة نصف مجموع حاشيتيه وقس على هذا حال الخمسة والستة
وما فوقهما فان كل واحد من ذلك يكون نصف مجموع حاشيتيه كما عرفت قوله
وكلام الشارح مبني على هذا المذهب لا يخفى عليك ان قوله من الواحد غير واقع
موقعه لان قوله متعددة ومتكثرة خبر لمراتب الاعداد فلا يصح ان يعد الواحد
من مراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد او لم يكن فالحق ان
ذكر الواحد ههنا استطرادي بناء على انه جزء اصلي لجميع مراتب الاعداد
قوله مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب

لا يتألف الآحاد من وحدات مبلغها تلك المرتبة فان جزء العشرة عشر وحدات لا خمسان
ولا ثلثة واربعة ايا وغير ذلك من الاحتمالات هذا كلامه قال ارسطو ان ليست ثلثة وثلثة
واربعة وستة وغير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركب العشرة منه لامكان تصور كل العشرة
بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل وحدة من وحدات
العشرة من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة
العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح
ولا يخفى عليك ان الاثنين من الثلثة مثلا لا يغاير الثلثة كما ان الواحد من الثلثة
لا يغاير الثلثة وكذا الثلثة من الاربعة لا يغاير الاربعة كما ان الواحد من الاربعة لا يغاير
الاربعة وبالجملة ان كل عددا اذا اعتبر داخلا في عدد آخر وجزءا منه فانه لا يغاير
الآخر والا يلزم الانفكاك بينهما وانه باطل قطعا اذ لو انفك احدهما عن الآخر يلزم
انفكاك الواحد الذي هو جزء المنفك عن الآخر ايضا وانه محال لان جزء هذا المنفك
جزء من ذلك الآخر ايضا فيلزم انفكاك جزء ذلك الآخر عن نفسه هذا اذا عرفت
ما ذكرناه ظهر لك ان ما ذكره المحشي من قوله يرد عليه آه لا يضر الشارح اصلا
فان مقصوده نفي المغايرة بين العددين المذكورين وهو حاصل كما عرفت
واما اطلاق الشارح الجزء على العدد الداخل في الآخر فذلك مبني على العرف
العامي او على التجوز فلا اشكال في كلامه اصلا قال الشارح رحمه الله وايضا
لا يتصور التنازع من اهل السنة آه اي لا يصح لهم منع ملازمة قول المعتزلة
اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم
ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو مذهبهم قوله فالاولى ان يقال وفيه بحث

ايضا

ايضا بان القديم هو الازلي القائم بنفسه وتسمية فالكفر تعدد القدماء بالذات لا
المطلق ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين هنا كلامه قوله فالاوجه ان يقال آه
اشارة الى المنع بطلان اللازم اي لا نم استحالة تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل
تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس بلازم بما ذكرناه وقد عرفت فيما سبق وجه
قوله فالاوجه دون ان يقول فالصواب فارجع اليه وقوله بان القديم هو الازلي
بعده اشارة الى منع الملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء فان القديم هو الازلي القائم
بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها فلا يكون قديمة وان كانت ازلية قوله فالكفر
تعدد القدماء بالذات اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نم استحالة تعدد القدماء
مطلقا بل المستحيل هو تعدد القدماء بذواتها دون تعدد القدماء بموصوفها
وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين فان القول بالقديم بالذات انما هو من اصطلاح 2
الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والى القديم بالزمان والثاني
والثاني اعم من الاول لصدق الثاني على العقول العشرة دون الاول فانه لا يصدق
الا على الواجب قوله واما في نفسها فهي ممكنة قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر
بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم هذا كلامه وقد عرفت فيما سبق ايضا
ان مرادهم هو ان كل ممكن سواه تعالى فهو حادث وان صفاته تعالى ليست ما سواه
وغيره عندهم وانما قالوا ان كل ممكن سواه تعالى فهو حادث لانه تعالى فاعل
مختار واثر المختار لا يكون الا حادثا لانه مسبوق بالقصد والاختيار على ما تقرر
قوله والكلام فيه اي في قدمها برد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه
بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور يخبر ظاهر هنا كلامه قوله فالتفريع المذكور

غير ظاهر وذلك لان حاصل التوزيع هو ان يقال مثلا للمعتزلة اثبات الصفات
الموجودة لله تع ذهبت الكرامية الى نفي قدم الصفات الوجودية ولكن هذا التوزيع
انما يصح لو ذهبت الكرامية الى نفي قدم جميع الصفات وليس كذلك فانهم ذهبوا الى
قدم القدرة والمشية فلا يصح التوزيع المذكور ههنا ويمكن ان يقال في بيان مراد الشارح
لما كان في اثبات الصفات الموجودة لله تع اشكالات كثيرة ذهبت الكرامية الى
نفي قدم اكثر صفاته تع لئلا يلزم القول بزيادة تكثر القدماء فان نفي قدم تلك الصفات
الليق بالتوحيد واما قولهم بقدم القدرة فذلك للضرورة الموجبة له وهو لزوم
التسلسل في القدرة الغير المتناهية على تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام ونحوه
ويمكن ان يقال ايضا لعلهم كانوا يقولون بان القدرة القديمة هي عين الذات
والتغاير بينهما بالاعتبار فقط فعلى هذا كان التوزيع المذكور ظاهرا بلا شبهة قوله
قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد
مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم
ان يغايره ثوبه ههنا كلامه وذكر في شرح المواقف قالوا دل الشرع والعرف
واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة
يحكم عليه بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان الغير
ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف
فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت
ولو كان الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد
الانسان والا لزم ان لا يكون ثوبه غيره وهو باطل قطعا قوله اي يكون

الانفكاك

الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين
كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا عليه بناء على هذا الكلام قوله فلا نقض
بالجسمين القديمين آه ينفك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما
عن الآخر بحسب الوجود فلا يجري ان غير تعريف الغيرين قوله لكن يرد الالهان المفرو
ضان نقضا وانت خبير ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله
ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان
نظرا الى ذاتهما ثم ان الافراد الممكنة لا بد ان يكون مندرجة تحت كلياتها سواء كانت
تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف الافراد الممتنعة على ما هو المشهور قوله والعدم
على الانه في حال لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والتفت الى عدم الانفكاك
بحسب الوجود غير كاف كما عرفت بهذا الكلام قوله لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز
آه لا يخفى ان عدم الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز يتصور على وجهين احدهما ان يكون
الشيئان متحيزين لا ينفك احدهما عن الآخر في الحيز كالجسم بالنسبة الى صفاته اللازمة
والثانية ان يكونا مجردين لا يتحيزان اصلا لكنه انه يحيز بالنسبة الى صفاته ولا شك ان
ذكر مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف ههنا بل لا يحسن ذكر عدم الا
نفكاك بحسب الحيز ههنا لايهامه كونه تعالى متحيزا تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله تعددها
عدمه و وجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فلا نفي
الوجودين والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكر هنا
كلامه قوله هذا تعبير عن الاستلزام ولعل ما ذكره [illegible] ههنا كناية عما هو المشهور
من ان وجود الكل هو عين وجودات الاجزاء وان عدم الكل هو عين

عدمات الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول فان وجود العشرة مثلا هو عين
هو عين وجودات احاد العشرة وليس للعشرة وجود وراء وجودات احاد العشرة
وهو ظاهر وليس بصحيح في الثاني فان عدم العشرة قد يكون بعدم هذا الواحد فقط و
قد يكون بعدم ذلك الواحد فقط وقد يكون بعدم الكل والشرط قوله بخلاف
الصفات الحادثة فانهم قالوا بمغايرة الصفات الحادثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة
السند الاخص السابق لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات الحادثة هذا الكلام
وبهذا يظهر عدم صحة السند الاخص السابق وذلك الاستدلال هو قولهم يقال
في العرف واللغة ما في الدار غير زيد ووجه عدم صحته هو ورود النقض
عليه بالصفات الحادثة اذ يصح ان يقال ما في الدار غير زيد مع انه ذو علم
حادث او نحوه والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحادثة لموصوفها فلهذا
قال السيد الشريف ان السند الاخص بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة
مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة قوله انتقض بالعالم
مع الصانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود او في
الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم
في الحيز لا سيما انه لا حيز للصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما
في عدم او حيز ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون
احدهما قائما بالاخر او بجملة ولا متقوما به والعالم جوهره لا يقوم به و
يجوز ان لا يقوم الوضع باطل بان ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت
اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم

ضع لحصول المساواة

حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير
وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة بهذا الكلام قوله قد عرفت ان المراد
بالانفكاك ما يعم آه فيه بحث لان قوله او في الحيز غير مذكور في تعريف قدمائهم بناء
فلذا لم يذكره الشارح في تعريفهم حتى اورد النقض بالعالم مع الصانع ثم ان
تقدير قوله في الحيز خلاف الظاهر فلا يجوز تقديره في التعريف بلا قرينة ظاهرة قوله
نعم يرد الاشكال على من قال آه اي يرد النقض بالعالم مع الصانع قال الصانع
تع لا يتصور ان يكون معدوما او متحيزا بدون ان يكون العالم كذلك
اذ يستحيل عدم الصانع تع وتحيزه فلا يتصور انفكاكه في العدم او الحيز
قوله ولا يتقوم به اي بالصانع تع قوله ويجوز ان لا يقوم الوصف بالمحل
آه اشارة الى الجواب عن قول الشارح والعرض مع المحل اي يتحقق بينهما
الانفكاك من الجانبين فلا انتقاض بالوصف مع المحل واما انفكاك المحل عن
العرض فظاهر واما انفكاك العرض عن المحل فانه يجوز ان لا يقوم الوصف
بالمحل بان ينعدم الوصف مع بقاء المحل قوله فانه على تقدير وجوده غير محله
هذا ممنوع اذ لهم ان يقولوا ان التشخص على تقدير وجوده ليس غير المتشخص و
لا عينه وكذا الاعراض اللازمة ليست غير محلها ولا عينه واما قول الشارح
مع القطع بالمغايرة فممنوع ايضا لما عرفت من مذهبهم ان الصفة مطلقا
ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة على ما نقلناه
من السيد الشريف قوله وكذا بين الذات والصفة يرد عليه انهم
صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات

بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي هنا كلامه فقوله يرد عليه قال بعض الافاضل مبني كلام الشارح على ما اشتهر من المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على تفصيل لدعوى بالصفات القديمة اواللازمة وقوله ومرادهم جواز انفكاك احدهما آه يعني ان جواز وجود ذاته تع بدون صفاته وان كان ممكنا نظرا الى ذاته لكنه لا يكفي ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع ولا شك ان ذاته تع مانع عن الانفكاك لكونه موجبا لها هذا والظاهر ان نظر الشارح متوجه الى ما مر حيث قالوا يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر يعني ان بطال يجوز وجود الذات بدون الصفات في التصور والتعقل فلذلك ذهب المعتزلة والحكماء الى نفي الصفات الثابتة فظهر ان مجرد الامكان الذاتي يكفي ههنا قال الشارح لا يقال المراد آه هنا جواب عن النظر المذكور باختيار الشق الاول فمنع صحة الانفكاك من الجانبين فقط مع انه لا يتقيم في الوصف مع المحل اي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان متغايرين وعدم تصور هذا العرض بدون المحل ظاهر وههنا كلامه فقوله ظاهر هذا ممنوع اذ يمكن تصور وجود هذا الوصف الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بان يجعل قيامه بمحل آخر ولو بالفرض وان كان المفروض محالا الا انه ان كون المفروض محالا ممنوع ايضا لم لا يجوز ان ينتقل هذا العرض عن هذا المحل في آن ويقوم في ذلك الآن بمحل

آخر يعني

آه بعينه فح يمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي مع عدم المحل الأول الجزئي فاندفع
النقض الوارد بالعرض مع المحل آه إذ يمكن تصور الانفكاك من الجانبين فلا يلزم أنه
لا يكونا متغايرين على أن المذهب عندهم هو أن العرض مع كونهما متغايرين على ما مر قوله
وكالعلة والمعلول وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا آه إذ التصور
مع إضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد هنا كلامه فقوله إذ التصور مع إضافة
المعلولية آه يعني أن معنى الصانعية هو العلية ومعنى المصنوعية هو المعلولية و
العلية والمعلولية من قبيل الإضافات فالشارح قد اعتبر وصف الإضافة في قوله
والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع إذ قد اعتبر فيه الصانعية
التي هي معنى العلية ثم إن الشارح قد أبطل وصف الإضافة بقوله ولو اعتبر
وصف الإضافة آه فح يلزم أن لا يفيد قوله والعالم قد يتصور موجودا آه
فإنه مبني على اعتبار وصف الإضافة كما عرفت وقد أبطل اعتبار وصف
الإضافة ههنا كما عرفت أيضا هذا وأنت خبير بأن وصف الإضافة في صورة
العالم مع كونه فرضيا تقديريا قبل إقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا
على جواز أن يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فإن العلية والمعلولية غير ظاهرة قبل إقامة البرهان بخلاف
وصف الإضافة في صورة الكل والجزء والعلة والمعلول ونحو ذلك فإن
وصف الإضافة ههنا تحقيقي لا فرضي فكان إبطال الشارح ههنا مبنيا على
اعتبار وصف الإضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا إشكال أصلا قوله
والتغاير بحسب [illegible] المفهوم ليفيد يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم

غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة
قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في اول الكتاب هذا كلامه قوله يرد عليه
آه قيل هذا الاعتراض ليس كما ينبغي فان الشارح جعل التغاير شرطا للافا
دة لا سببا كافيا في الافادة لان هذا القدر كاف لغرضه وهو تصحيح قولهم لا هو
ولا غيره واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في
الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقو
لك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسا
ن والا لكان مفهوم الاعمى موجودا خارجيا متاصلا في الوجود كالانسان
واذا اريد تفسير الحمل بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما
متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات
العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف
في شرح المواقف وعلى هذا ينبغي ان يؤول كلام الشارح ههنا فيحمل قوله بحسب
الوجود على معنى بحسب الذات حتى يتناول المفهومات العدمية ويخرج نحو
المحمولات الوضعية كالعالم والقادر ونحوهما قوله وان يكون العطف قد
وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل
اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتكلف بتقدير وتشغل بها بالا لازم فانه
غير عند المعتزلة هذا كلامه قوله وانه تصحيف فصل يعني ان الواقع في النسخ
الاصلية هو لن النافية ثم غيرت الى ان المصدرية بسبب فصل لامها
عن نونها لكن هذا التغيير غير صحيح اذ لا يمكن عطفه وان يكون

على ما قبله

على ما قبله الا بتكلف تقدير المضاف وهو كلمة ذي مثلا فح يكون تقدير الكلام
هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد ذا ان يكون العشرة بدونه واما
بعد كلمة ذي مضاف لان الحمل هيهنا هو الحمل بالاشتقاق دون الحمل بالمواطاة
او لا يصح الحمل بالمواطاة هيهنا كما لا يخفى وقوله ينتقض ايضا باللازم اه فان الدليل
يجري في اللازم ايضا مع تخلف الحكم عنه اذ يقال مثلا لو كان اللازم غير الملزوم
لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه وانه مح فيتبين ان اللازم ليس غير
الملزوم لكن المشهور ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان الواو
ان المصدرية واما اذا كان الواو للحالية فلا نقض باللازم لان قوله
وان يكون العشرة بدونه يكون هيهنا جملة منفية حالية متصلة بقوله لا من العشرة
فصارت هذه الجملة تتمة لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض باللازم اذ
ليس بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون اللازم فلا يصح ان يقال
لان اللازم من الملزوم بكلمة من الدالة على التبعيض فافهم قوله ولا يخفى ما فيه لان
كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي المغايرة وبالجملة مغايرة الشيء للشيء
لا يقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه هذا كلامه يعني ان مغايرة الواحد للعشرة لا يقتضي
مغايرته لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد لنفسه وكذا مغايرة
يد زيد لزيد لا يقتضي مغايرتها لكل واحد من اجزائه حتى يلزم مغايرتها لنفسها
ويمكن ان يقال ان ما ذكره صاحب التبصرة مبني على ان تفسير الغيرية بالانفكاك
من الجانبين على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة قد جعل التفسير
المذكور مقبولا بين جميع المتكلمين سوى جعفر بن حارث فتأمل دليله هو

ان يقال لو كان الواحد غير العشرة يلزم جواز الانفكاك من الجانبين فح جاز ان
يوجد العشرة بدون الواحد فاذا وجد العشرة بدون الواحد لزم انفكاك الواحد عن
نفسه لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدون الواحد والمفروض انهما على وجه ان
ينفك كل واحد منهما عن الآخر فظهر انه اذا وجد العشرة بدون الواحد يلزم انفكا
ك الواحد عن نفسه وكذا الكلام في زيد ويده فانهما لو كانا متغايرين يلزم انفكا ك
كل واحد منهما عن الآخر فيلزم من انفكاك زيد عن يده انفكاك يده عن نفسها
هف قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كان قديما او حادثا فان
للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات المتجددات
باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات
باعتبار وجودها الآن او قبل هذا الكلام قوله بالنسبة الى الازليات يتناول
ذاته وصفاته الحقيقية والاعتبارية الازلية ويتناول ايضا المعدومات الازلية
ممكنة كانت او ممتنعة ويتناول ايضا العدمات الازلية للمعدومات الازلية
فهذه المذكورات وان كانت غير متناهية بالفعل يتعلق بها علمه في تعلقات
ازلية غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان هذا الذي ذكرنا مبني على ان
المعدومات والعدمات متمايزة في نفس الامر وهذا هو المختار عند المتكلمين
قوله باعتبار انها ستتجدد والحق ان المتجددات متناهية بالفعل سواء
وجدت باعتبار انها وجدت الآن او قبل وذلك لان المتجددات لو كانت
غير متناهية باعتبار وجودها بالفعل في وقت من الاوقات لزم جريان برهان
برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متعاقبة بالنسبة الى الزمان الماضي و

الزمان المستقبل

الزمان المستقبل وأما عدم تناهي الموجودات بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد لا يوجد بعده
متجدد آخر أصلاً فذلك لا ينافي تناهي ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في
أكل الجنة مثلاً ثم لما كان ما يدخل تحت الوجود منها متناهياً كانت تعلقات
العلم بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة قوله ويؤثر
في المقدورات بجعلها ممكن الوجود من الفاعل وأما الوجود بالفعل فهو أثر
التكوين عند القائلين به فتعلقات القدرة كلها قديمة وأما التي في التكوين
فتعلقها قديمة عند بعضهم بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما
لا يزال وحادثة عند الآخرين هذا كلامه قوله بجعلها ممكن الوجود اه ذهب
المتكلمون كلهم إلى أنه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء
منها لازماً لذاته فمعنى قوله صفة أزلية تؤثر في المقدورات هو أنها صفة
تجعل المقدورات بحيث يصح وجودها من الصانع تعالى قوله كلها قديمة وذلك
لأن صحة الفعل والترك بالنسبة إلى جميع المقدورات لازمة لذاته تعالى فتكون
أزلية وهذه الصحة الأزلية هو التعلق الأزلي فيكون جميع تعلقات القدرة
أزلية قوله بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال لا يخفى
أن هذا التعلق إنما هو لصفة الإرادة لأن أصحابنا قد افترقوا فرقتين و
ذهب بعضهم إلى أن للإرادة تعالى تعلقاً أزلياً بوجود زيد مثلاً فيما لا يزال
وهو قصد الأزلي بوجود زيد فيما لا يزال وذهب الآخرون إلى أن
للإرادة تعالى تعلقاً متجدداً بوجود زيد وقت وجوده وذلك التعلق
هو القصد المتجدد بوجود زيد وقت وجوده فالمطلوب على مذهب الأول فيه

للتكوين ان يقال للقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما انه وهو متعلق
من صحة الفعل والترك والثاني متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تاثيرها
فيه وقد اشار الشارح الى هذا بقوله يؤثر في المقدورات عند تعلقها وحينئذ
ان ثبت الله تعالى ان المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه لا دليل على انها
صفة اخرى سوى القدرة والارادة قوله فهي ترجع القدرة فذكرها للتنبيه على
الترادف وعلى صحة الاطلاق على الله القوي العزيز هذا كلامه فقوله وصحة الاطلاق
على الله تعالى فيه بحث لان كون ماخذ الاشتقاق صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق
المشتق على الله تعالى لان صحة الاطلاق على الله تعالى موقوف على الاذن الشرعي عندنا
حتى لا يصح عندنا اطلاق المستوي على الله تعالى مع ان الاستواء صفة له تعالى وكذا لا يصح
اطلاق المتوجه عليه تعالى لعدم ورود الاذن الشرعي مع ان الوجه صفة له تعالى جاز
اطلاق القوي عليه تعالى لا لمجرد كون القوي صفة له تعالى بل لورود الاذن الشرعي
على اطلاق القوي على الله تعالى قوله السمع والبصر هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة
واولهما حنيفيهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون
سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق اخر وانكشاف اخر قبل حدوث
المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم
بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يجوز ان فتمسك به يلزمه
ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا يخص الصفات في التسع هذا كلامه
فقوله واولهما حنيفيهم في المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا
في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه
تعالى بالمسموعات

تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان
زائدتان وقال ما قد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر
مستفاد من النقل كذا في شرح المواقف واما فلاسفة الاسلام فمنهم الشيخ ابو
علي بن سينا حيث يقول ان علمه تعالى صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى فجاز عنه ان
يكون الباري تعالى فاعلا للعلم وقابلا له وهذا لا ينافي كونه تعالى احدي الذات
وكونه تعالى سميعا بصيرا عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وفيه فللعلم نوعان
من التعلق اي فيكون لصفة العلم نوعان من تعلقها بالمسموعات والمبصرات
احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها والثاني تعلقها
بها بعد حدوثها فعلى هذا يكون العلم صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ويكون السمع
والبصر صفتين اعتباريتين متجددتين عند حدوث المسموعات والمبصرات
راجعتين الى صفة العلم لا صفتين زائدتين على العلم وفيه ومن تمسك به يلزمه
ان يقول بالشم اه من تمسك على عدم الاتحاد بين العلم والسمع والبصر بان تعلق
العلم بالمسموع والبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر
فلا اتحاد يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس لله تعالى بان تعلق
العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمذوق
والملموس بخلاف الشم والذوق واللمس فانها حاصلة بعد حصول المشموم
والمذوق والملموس فلا اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات فلا تنحصر
صفاته تعالى في السبع او الثمانية وذكر في شرح انه تعالى لم يوصف بالذوق و
الشم واللمس لعدم ورود النقل بها قال الناظم فيدرك ادراكا تماما اه

أي فيدرك كل واحد من السمع والبصر لا على سبيل التخيل أي على طريق ملاحظة
المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة أو قبل الاحساس بها ولا على سبيل
التوهم أي ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد ومحبة
عمرو ولا على طريق تأثير حاسة أي انطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا أو
وصول هواء متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما في اسماعنا فهو يحدث لها
تعلقات بحدوث التعلق في القدرة على مذهب من يقول بالتكوين كما مر آنفا
هذا كلامه وفيه ان المختار عند الشيخ رح وجمهور المحققين هو نفي التكوين صفة
زائدة على القدرة والارادة وقد اشرنا آنفا ان للقدرة بالنسبة الى كل حادث
تعلقين احدهما ذاتي والآخر تنجيزي قوله يوجب تخصيص احد المقدورين بحسب
تعلقها واعترض بأنه ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى
مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال الارادة صفة من شأنها
صحة الفعل والترك فيرجح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام في وجود
تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح هذا كلامه وفيه والا يلزم الايجاب أي و
ان لم تساو نسبة الارادة الى التعلقين بل كان احد التعلقين فقط
مقتضى ذات الارادة يلزم ان يكون الباري تع موجبا بالذات سبحانه
وفيه لا يقال آه يعني ان نختار الشق الاول ونمنع لزوم الاحتياج الى
مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيرجح تخصيصها
مع استواء نسبتها الى الضدين من غير احتياج الى مخصص آخر وفيها الكلام
في وجود ذلك الصفة أي لا نسلم وجود صفة من شأنها صحة الفعل والترك

اذ لو وجد

اذ لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اجاب اصحابنا عن هذا بان اللازم
ههنا هو الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمحال فانه يجوز للقادر ان يرجح احد المقدورين
على الآخر بلا مرجح غير الارادة المخصصة فان هذا الترجيح هو شان الارادة والمرجح
والمحال هو الترجح بلا مرجح وهو ان يترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح اي مؤثر اصلا لكن
هذا المحال ليس بلازم من كون الارادة مرجحة على ما لا يخفى فتامل قوله وكون
تعلق العلم تابع للوقوع تحقيقه ان هذا العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون
مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه
يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد ان يقال يجوز ان
يكون المرجح في افعاله تع هو العلم بالمصلحة وليس كذلك فرع وقوع الفعل ولا
يخلص الايمان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه هذا كلامه قوله
وبه يندفع قول الحكماء انما يندفع قول الحكماء اذا لم يقولوا بانه تع موجب لكنهم
كانوا يقولون بانه تع موجب فلهم ان يقولوا بان مجرد العلم التصوري الازلي
او مجرد العلم التصديقي الازلي كان مقتضيا لايجاب ذاته تع للعالم على هذا النظام
المشاهد ويمكن ان يقال مرادها هو ان من ذهب الى انه تع فاعل مختار رغم ان التخصيص
بما ذكره الشارح بناء على قول الحكماء فاعتراضه مندفع بما ذكره المحشي بقوله تحقيقه
ان العلم التصوري الخ فان هذا التحقيق يكون تاما على تقدير كونه تع فاعلا مختارا
ولا يكون تاما على تقدير كونه موجبا كما عرفت قوله وهو العلم بالمصلحة قالوا
ابو الحسين من المعتزلة ارادته تع هو علمه بالمصلحة في الفعل وانت خبير بان العلم
بالمصلحة في فعل ان كان موجبا لذلك الفعل يلزم ان يكون الباري تع موجبا

لان العلم بالمصلحة لازم لذاته تعالى وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا
لذلك الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا لذلك الفعل فلم يوجد ذلك لما تقرر بين الجمهور ان
الشيء لا يوجد من الفاعل ما لم يجب من الفاعل ولا يجب من الفاعل ما لم يوجبه الفاعل هذا
والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع تعالى الى ايجاد شيء اصلا بل كان
له تعالى ان يفعل الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شيء من افعاله تعالى موقوفا
على العلم بالمصلحة اصلا نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكفي صفة القدرة من غير احتياج الى انضمام
الارادة او التكوين وذلك بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلثة احدها ازلي و
هو صحة الفعل والترك كما عرفت والثاني متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع
وتعيين وقوعه على وقت معين والثالث متجدد وهو التأثير والايجاد بالفعل
فهذه تعلقات ثلثة تكفيها صفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع
او مرجح فتأمل قوله الا ببيان فعل يتساوى طرفاه وجود هذا الفعل ممنوع
عند القائل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا
مرجح فلا يجوز وجوده اصلا بل كل موجود فهو اما مشتمل على مصلحة المحضة او
هو مشتمل على مصلحة الغالبة فلا يرد عليهم المخلص المذكور قال الشارح وفيما ذكرنا تنبيه
على الرد آه اي في قوله وله صفات ازلية الى قوله والارادة والمشية رد
على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى ولها
الارادة فهي حادثة ومتعددة بحسب تعدد المرادات الحادثة وهم كانوا يجوزون
قيام الحوادث بذاته تعالى قوله انه ليس بمكره ولا ساه آه قلت يلزم منه كون
الايجاد مرتبا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات ثم يرد عليه

الا ان هذا المع

ان هذا المعنى لا يصلح محضا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر
عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب بهذا الكلام قوله
يلزم منه كون ايجاده مرتبا الظاهر ان المراد بالايجاد ههنا ما هو المؤثر في ايجاده
كالصادر عن احراق الحطب مثلا اذ يصدق على النار انها في فعلها ليست بمكرهة
ولا ساهية ولا مغلوبة قوله وهو قول بالايجاب والحق انه ليس فيه الا ان صاحب
هذا المذهب هو الجي ر وهو من المتكلمين فلا يقول بالايجاب فله ان يقول ان
فعله تعالى يصدر عن ذاته لا على طريق الايجاب بل كان يصدر عن ذاته مع صحة ان يفعل
وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب في ذلك الفعل والحق فيه
ليس بمكره اشارة الى نفي الايجاب اذ في الايجاب شائبة الاكراه والاضطرار
ولو شاء لوقع الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق هنا كلام قوله غير
مسلمة عندهم اذ لهم ان يقولوا لا نسلم انه تعالى لو شاء شيئا لوقع ذلك الشيء فان
معنى مشيته تعالى عندهم هو امره ولا يلزم من وقوع امره لشيء وقوع ذلك الشيء المامور
نعم لو شاء الله تعالى شيئا مشية قسرا او اجبار لوقع ذلك الشيء لكن وقوع هذه المشية في ايما
ن الكافر ونحوه ممنوع عندهم قوله لكن الكلام على التحقيق ويؤيده قوله تعالى ولو شاء ربك
لآمن من في الارض جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والا
مصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي عم
وقد تلقته الامة بالقبول على ما ذكر في شرح المواقف قال الشارح عبر عنها بالنظم العربي
بالقرآن وههنا هو النظم العربي فقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم
اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبري وهو التورية والصفة المعبر عنها في الكل

قلا الايجاب جـ

واحدة وهي الكلام النفسي الازلي قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
امرا اه انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل يتصدى للاخبار
يحصل في ذهنه صورة لما اخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شان نبي وقوله بل الغايب
على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو
ان يقال المعنى الذي نجده في انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا
زيد قايم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام اذا اخبر ذلك تعبيرات عن معنى
واحد وانكاره مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول
اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى
عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة
فليس ذلك شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق بهذا الكلام قوله لا للعلم المطلق
لا يخفى عليك ان قوله وقد يخبر الانسان اه يدل على ان المقصود ههنا هو بيان المغايرة
بين الكلام الخبري وبين العلم التصديقي فانك اذا قلت زيد قايم مثلا فلا يتوهم فيه
كون الكلام الخبري نفس العلم التصوري وانما يتوهم كونه نفس العلم التصديقي
فلذا قال قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه دفعا لذلك التوهم قوله لا يتم في شانه
نبي اه وقد اجيب عن هذا بان المقصود ههنا هو مجرد تصوير الكلام النفسي والكشف
عن ماهيته في الجملة واما اثباته للواجب وبيان مغايرته لساير الصفات فقد ذكره
الشارح فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكره فيما سبق
ايضا حيث قال اثبت له في الصفات الازلية على وجه العام قوله فليس ذلك عين
مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلولات اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا

قلنا زيد قايم

قلنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك فلا شك ان
هناك معاني اول وهي المعاني اللغوية التي تتغير بتغيرات العبارات وقد عبر
عنها الشارح في المطول بالمعاني الاول وهناك معنى ثاني ايضا وهو ثبوت
القيام لزيد ههنا وهذا المعنى هو المعنى الذي يريد المتكلم اثباته ههنا وانه لا يتغير
بتغير العبارات وقد عبر عنه في المطول بالمعنى الثاني وقال هناك وهو الوصف
الذي يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فقوله فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم
ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعاني الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام
ههنا في المعنى الثاني الذي يريد المتكلم اثباته وان اراد بالعلوم العلوم
المتعلقة بالمعنى الثاني فممنوع فان تصور اجزاء المعنى الثاني حاصلة وكل ذلك
علوم تصورية نعم اذا قصد المتكلم الاخبار ههنا فقد ضم القصد الى العلوم
التصورية وح لا يكون ههنا الا علوم تصورية مع ذلك القصد فمن اثبت
في صورة الشك شيئا سوى هذه العلوم والقصد المنضم اليها لا بد له من دليل
فانا من وراء المنع فانى لك عصمك الله تعالى عن الوقوع في مهاد الاوهام قوله
كما امر عبده فانه يامره ويريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه
واعترض بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر
لا معناه والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة هذا كلامه
قوله فانه يامره آه يعني ان من اعتذر من عبده لعصيانه بامر العبد
وهو يريد ان لا يفعل العبد الفعل المامور به ليظهر عذره عند لائميه قوله
ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لا نزاع في ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية

التي هي الطلب الذهني لكن نفس هذا الطلب غير واقع في صورة الاعتذار المذكور
اذ العاقل لا يطلب ما يعجزه ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظة مع الطلب ونحوه
مع قصد الافادة هو ارادة افادة كونه مريدا لذلك الفعل او مامورا به وان
لم يكن طالبا لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد المذكور
لا يغنيه هنا اذ المقصود ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملاحظة وذلك القصد ولم
يوجد ذلك في صورة الاعتذار المذكور فهو الدليل على ثبوت صفة الكلام اي التي
تثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا هذا
كلامه فنقول فيما سبق اي في قوله وهو غير العلم اي قوله وعدم امتثاله لا وامره
هذه ومع وقد عرفت ان المقصود من ذكر ما سبق هو تصوير الكلام النفسي
والكشف عن ماهيته في الجملة وان المقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام له تع واما
مغايرتها للعلم والارادة وساير الصفات فذلك مفهوم من هذا المقام ايضا و
يؤيده ما تواتر ان الانبياء عليهم السلام كانوا يثبتون له تع الكلام ويقولون
ان الله تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام النفسي
الملاحظ كذا في شرح المواقف ولا شك ان المدعى هو ثبوت صفة الكلام
له تع ولا شك ايضا ان الامر والنهي والاخبار ليس شيء منها مرادفا للعلم
او الارادة او ساير الصفات فثبت المغايرة ايضا قوله الاجماع وتواتر
النقل عن الانبياء عليهم السلام قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف
على الايمان بوجود الباري تع وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة
النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور

ويمكن كلامه

وبين كلاميه قدس لا بد في التوفيق من التمحل فتأمل هذا كلامه قوله بين كلاميه
تدافع آه وجه التدافع ان كلامه في التلويح يدل على ان ثبوت الشرع موقوف على
ثبوت كلامه تع وكلامه في شرح العقايد يدل على ان ثبوت كلامه تع موقوف
على ثبوت الشرع وبين الكلامين تناف لكن الحق ما ذكره في شرح العقايد فان ثبوت
كلامه تع موقوف على ثبوت النبي عم وبيانه ان له تع كلاما واما ثبوت النبي
عم فهو موقوف على ظهور المعجزة في يده مثل انشقاق القمر فح لا يلزم الدور
اصلا واما وجه التوفيق بين الكلامين وهو ان يقال في توجيه كلامه في
التلويح ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تع اذا كانت المعجزة من
جنس الكلام وذلك بان يعلم اولا ان هذا الكلام لكمال بلاغته كان معجزة
خارجة عن قوة البشر ثم يعلم بذلك صدق مدعي النبوة فعلى هذا التوقف
ثبوت كلامه تع على ثبوت الشرع يلزم الدور ولك ان تقول ايضا ان
ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه تع لان كلامه تع اقوى الادلة
الشرعية واعلاها ولو توقف ثبوت كلامه تع على ذلك البعض يلزم الدور
قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام
وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولونه بايجاد
الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة هذا كلامه قوله وهو التكلم هذا
اذا كان المشتق هو المتكلم على ما ذكره الشارح آنفا حيث قال الله تع
متكلم واما اذا كان المشتق ما في قولهم ان الله تع قال وامر ونهى
واخبر فمأخذ الاشتقاق هو القول والامر والنهي والخبر فلكل ذلك

عبارة عن الكلام القائم بذاته تع وقوله بأولوية بإيجاد الكلام يعني قولهم انه تع
متكلم هو انه موجد للكلام ومعنى قال اوجد القول وهكذا في البواقي لكن العرف واللغة
يشهدان بان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومعنى قال اتصف بالقول ومعنى امر
اتصف بالامر قوله ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة واما الكرامية فيقولون
بحدوث هذا الكلام قالت الكرامية كلامه تع قدرته على التكلم وهو قديم وقوله تع حادث ث
قايم بذاته وهو المتكلم المنتظم من الحروف المسموعة كذا في شرح المقاصد فعلى هذا
فالكرامية قائلون بقدم كلامه تع وان كانوا يقولون بحدوث قوله قوله قال
الشارح انه صفة واحدة اه يعني انه جزئي حقيقي يتكثر باعتبار الاضافات ككون ن
زيد كاتبا وشاعرا ومعنى لانه نوع واحد يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر
الى اجزائه وقوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل اه قيل
الدليل الاول ظني لا قطعي لجواز التكثر في الصفات ويرد على الدليل
الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد على ان عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول هذا والظاهر ان غرض الشارح ههنا هو انا
لما اثبتنا بالدليل القطعي نفس الكلام اكتفينا في اثبات تكثره اي الامر والنهي
والخبر بمجرد اختلاف تعلقاته اذ لا يجب علينا ان نتعرض بما لا يكون اليق
بكمال التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا حاجة بنا الى اثبات صفات متكثرة
من غير دليل قوله وذلك فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة
والجمهور على ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية
وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته والحق

بحا زعب

على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب
بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها
بهذا الكلام قوله واختص على مذهب الحدوث آه لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض
وارد على مذهب الازلية ايضا فان نفس التعلقات ليست من جنس الكلام سواء
كانت التعلقات ازلية او متجددة واذا لم يكن التعلقات من جنس الكلام يلزم
ان يوجد جنس الكلام بدون انواعه اذ لا وجود في الازل لنوع الامر وحده
ولا لنوع النهي وحده ولا لنوع الخبر وحده بل الموجود في الازل هو المقسم
الذي هو الكلام بدون وجود ذلك الاقسام على انفرادها سواء كانت تعلقاتها
ازلية او متجددة ولا شك ان وجود الجنس بدون وجود انواعه في الخارج
محال ولا جواب عنه الا بالجواب المذكور من ان يقال ان ذلك في الجنس
والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها سواء كانت
تعلقاتها ازلية او متجددة واعلم ان القول بكون التعلقات متجددة هو مذهب
ابن سعيد من الاشاعرة وقد استحسنه السيد الشريف في شرح المواقف
لان القول بكون تعلقات الكلام ازلية خلاف الظاهر الآخر الاخبار
المستقبلة دون الاخبار الماضية والاوامر والنواهي فتأمل في انه
وذهب بعضهم آه يحكى هذا الجواب عن الامام الرازي وقيل كلامه نوع خمسة
وهي الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء قوله لانا نعلم اختلاف هذه
المعاني فان الامر من حيث هو خبر الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره
ان زيدا من حيث هو عام يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد

من حيث هو كاتب هذا كلامه قوله فان الامر حيث هو عين الخبر آه يعني ان الامر
من حيث هو هو لا يصدق عليه الخبر لانهما متباينان بخلاف الكلام فان الامر
من حيث هو هو يصدق عليه الكلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق عليه انه كلام
وقوله ان زيدا من حيث هو عالم آه اي يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم
زيد ولا يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد من حيث هو كاتب فان
حيثية كونه عالما تباين حيثية كونه كاتبا فلا يصح حمل زيد على نفس زيد باعتبار
الحيثيتين المتباينتين واعلم ان هذه الحاشية المذكورة ظاهرة في ان مراد ذلك
البعض هو ان الكلام في الازل شخص واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك الشخص الواحد
لكن الظاهر ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو الخبر
ومرجع الكل الى ذلك النوع الواحد ويؤيده ان الشارح ذكر جواب ذلك البعض
بعد ذكر الجواب بحسب التعلقات حيث قال عند تعلقاتها فلو كان الكلام في
الازل شخصا واحدا هو الخبر يلزم ان يرجع جواب ذلك ايضا الى الاقسام
بحسب التعلقات واما كون التعلق الخبري ازليا في جواب ذلك البعض
ومتجددا في جواب الشارح فلا يعد فرقا معتدا به فان سائر التعلقات
متجددة على هذا الجواب ايضا ولا منع لارجاعها الى ذلك التعلق الازلي
فيكون حاصل هذا الجواب ايضا راجعا الى انقسام الكلام بحسب التعلقات
لا بحسب الانواع مع ان المقصود هو الانقسام بحسب الانواع مع ارجاع
سائر الانواع الى الانواع الذي هو الخبر فتدبر قوله واستلزام البعض
للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل البعض راجعا الى البعض الآخر ليس

قوله لا يوجب الآحاد او بما من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل هنا كلامه
وذلك لان المتضايفين متلازمان مع انهما لا يتحدان في الحقيقة وكذلك الهيولى و
الصورة فانهما موجودان متلازمان عند الحكماء مع انهما لا يتحدان في الحقيقة والماهية
قوله ولا شك في وجود نوع الاستلزام بينهما لا نزاع ان الامر والنهي يستلزمان
الخبر بناء على ان وضع الامر للايجاب ووضع النهي للتحريم فيستلزمان الاخبار عن
استحقاق الثواب او المدح او عن استحقاق العقاب او الذم واما الخبر فمعناه ثبوت
شيء لشيء او نفيه عنه وهذا لا يستلزم معنى الطلب اصلا نعم يجب علينا الايمان بمضمون
الخبر لكن وجوب الايمان ليس بمدلول الخبر اصلا فان لازم الخبر هو احتمال الصدق
والكذب فكيف يجب الايمان به بل انما يجب الايمان بمضمونه لكونه خبر الله تعالى او
للرسول عم قوله كما اذا قال الرجل آه اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب
واما حقيقته فلا شك في كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا يامرنا النبي عم
بشيء اصلا وانه قطعي البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه
هو الامر الصريح للمعدوم هذا كلامه قوله عزما على الطلب اي تقديرا للطلب و
ذلك بان يقدر انه اذا ولد فليفعل كذا وكذا واتت خبير بان هذا الطلب
حاصل بالفعل وقت حصول هذا العزم التقديري لكن المطلوب منه ان
يفعل الابن ذلك الفعل المامور به وقت وجود هذا الابن ولا شك ان
الابن موجود في الاستقبال وكون المطلوب امرا تقديريا لا ينافي ان
يكون نفس الطلب التقديري حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فان
قيل ما ذكرتم انما يصح في صورة امر الغائب لكن الكلام في امر الحاضر

ولا نسلم ان امر الحاضر لا يتصور في شان تحقق المامور المعدوم وقت هذا الامر
قلنا لو سلم ان الذي جاز في حقنا قبل وجود المامور به امر الغائب دون
امر الحاضر لكن في حقه تعالى يجوز امر الحاضر والغائب جميعا لان كلامه تعالى لا يتغير
بتغير الزمان فيبقى الى زمان وجود المامور ومقصود الشارح رحمه الله تعالى هو
التنبيه على جواز حصول نفس الطلب قبل وجود التحقق المامور وهذا
القدر حاصل بكيفية سواء كان الامر للحاضر نحو اضرب او للغائب نحو ليضرب
والعقل في حق الانسان هو الامر الغائب قبل وجود المامور واما
في شانه تعالى فكلا الامرين صحيحان كما عرفت وفيه فرق بين الامر الصريح والضمني
فان امر النبي عم للموجودين الحاضرين عنده امر صريح فقط وامره للموجودين
والغائبين امر ضمني تابع لامره عم للحاضرين وهم اصحابه عم قال بعض الا
فاضل وبهذا الجواب يمكن تخريج الجواب عن السؤال المذكور بان يقال
ان الله تعالى لم يزل في الازل عن خلق المخلوقين مع امرهم با وامره ونهاهم عن
المناهي حتى ينتهي اليه فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون في الازل قدماء
مخلوقين قبل امرهم الله تعالى امرا صريحا فقد ما لكن وجود المخلوق العدم
سوى الله تعالى صحيح عندنا وايضا وجود الحوادث المتعاقبة في الازمنة الماضية
الى غير النهاية صحيح عندنا اذ يبطله برهان التطبيق اللهم الا ان يقال ان ذوا
ت المخلوقين متناهية لكنه تعالى في الازل كان يخلقها ثم يفنيها ثم يعيدها هكذا
في الازمنة الماضية الى غير النهاية فعلى هذا كانت ذوات المخلوقين متناهية
وعدم التناهي راجعا الى ايجادها وافنائها واعادتها لكن برهان التطبيق لا يبطل

عدم تناهي

عدم تناهي الامور العدمية قوله لئلا يسبق الى الفهم آه فان القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تع بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف بهذا كلامه فقوله فان القرآن شايع الاستعمال آه يعني ان اطلاق لفظ القرآن على اللفظ المؤلف من الاصوات والحروف شايع عند اهل اللغة والعرف وعند القراء والفقهاء واهل الكلام جميعا وقوله وكلام الله تع بالعكس يعني ان اطلاق كلام الله تع شايع في كلام النفسي دون اللفظي وانت خبير بان هذا اعتبر مسلم الا عند بعض اهل الكلام وهم القائلون بصفة الكلام له تع ولكنه يكفي سببا باحثا لما ذكره الشارح من قوله لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم وقوله فيه تنبيه على الترادف كما يقال الليث هو الاسد تنبيها على الترادف بينهما قال الشارح جهلا وعنادا وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما صار حادثا وقال بعض الافاضل ان الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل وانه كان من العلماء المجتهدين ولا ينبغي للمصنف ان ينسبه واصحابه الى الجهل بل ينبغي ان يؤول كلامهم بان يقال مثلا كلامه تع من جنس الالفاظ والحروف وانه قديم قائم بذاته تع من غير ترتيب بين الكلمات والحروف بتقديم بعضها على بعض وتاخير بعضها عن بعض تقدما وتاخرا زمانيين على ما يجيء ان شاء الله تع واما ما نقل عنهم مثل كون الجلد والغلاف ازليين فعلى تقدير تسليم صدوره عنهم ينبغي ان يؤول بحمله على الاسناد المجازي ونحوه فتامل وقوله ا ه غير ذلك لكونه

منقسم الى السور والآيات وكونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وكونه
مفتتحا ومختتما قوله على اختلاف بينهم اي ذهب بعضهم الى انه مكتوب في اللوح
وقيل انه مخلوق في لسان جبرائيل وقيل في لسان النبي عم ومعنى كونه مخلوقا
على لسان جبرئيل او النبي عم عند المعتزلة هو ان يكون الالفاظ المخيلة مخلوقة
في قلوبهما حتى جرت على السنتهما والا فعندهم ان الافعال الاختيارية للعباد
مخلوقة لهم وليست مخلوقة له تعالى قوله وانت خبير بان المتحرك اه يعني ان قولهم
يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقولهم والا لكان
اتصاف الباري تعالى بما يريد به تعجيب اللغة هذا كلامه قوله فلا ضرورة في العد
ول اي لا ضرورة تقتضي العدول عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي فلا يصح ان يقال
ان المتكلم معناه من اوجد الكلام مع ان معناه الحقيقي هو من قام به الكلام
وقوله بما يريد به تعجيب فحاصل كلام الشارح هو ان يقال والا اي وان لم يكن
المتحرك معناه من قام به الحركة بل كان معناه اللغوي هو من اوجد الحركة
بناء على ما قالوا من ان المتكلم معناه اللغوي من اوجد الكلام لصح ان يقال ان الباري
تعالى هو المتحرك والمتجسم والاسود والابيض الى غير ذلك بناء على ان معاني هذه
الالفاظ في اللغة هو انه تعالى موجد لما قد اشتق فتعالى عن ذلك علوا كبيرا اه
قالوا قد عدلنا عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي للضرورة الموجبة لذلك العدول
قلنا لا نسلم وجود الضرورة لما عرفت قال الشارح يلفظ ويسمع اه اسناد
قوله يلفظ ويسمع اسناد مجازي وكذا قوله يحفظ ويكتب اسناد مجازي
مع كون الكلام الازلي ملفوظا ومسموعا او محفوظا او مكتوبا هو ان يدل

عليه النظم

من النظم ونقوش الكتابة كان ملفوظا ومسموعا ومحفوظا ومكتوبا ولكن
المراد ان نفس الكلام كذلك في نفس الامر قلت ان الاسناد مجازي فقد
يراد به الالفاظ المنطوقة الخ يرد عليه ان هذا جواب آخر التحقيق جواب
المص والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون
حادثا اجيب عنه تارة بانه وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة
الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك او
المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل هذا كلامه
بان وصفه بالكتابة مجاز يعني ان الاسناد في قولهم ان القرآن ملفوظ فقوله
ومكتوب ومحفوظ هو اسناد مجازي كما في قولهم انبت الربيع البقل حيث
اسند الانبات الى الربيع بحسب الظاهر وانما هو اسناد الانبات
الى القادر المختار بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون المراد بالقرآن في قولهم القرآن
ملفوظ مكتوب محفوظ هو القرآن القديم ويكون المراد من هذا الكلام
هو ان ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ او النقوش فهو ملفوظ
مكتوب محفوظ فيكون الاسناد مجازيا وليس المراد ان نفس القرآن القديم
كذلك ثم يرد ما ذكره المعتزلة وقوله بان الموصوف هو اللفظ فعلى هذا يكون
الاسناد في قولهم ذلك اسنادا حقيقيا لا مجازيا ويكون المراد من القرآن الذي
وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القرآن الحادث فمن هاهنا يظهر ان الجواب
الثاني لا يصح تحقيقا للجواب كما لا يخفى قال بعض الفضلاء يصح ان يجعل الثاني تحقيقا
للجواب الاول بان يحمل الاسناد في الجواب الثاني ايضا على الاسناد المجازي

دح يكون المراد بالقرآن في الجواب الثانية ايضا هو القرآن القديم فيكون المراد

قولنا قرأت نصف القرآن هو ان يقال قرأت نصف ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ

المنطوقة وكذا الحال في قولنا حفظت القرآن اي حفظت ما يدل على القرآن القديم

من الالفاظ المخيلة وفي قولنا مس القرآن اي مس ما يدل على القرآن القديم من النقوش

المكتوبة والحاصل ان المراد بالقرآن في الامثلة المذكورة هو القرآن القديم وكان

الكلام في جميعها مجازيا فلا اشكال في كلام الشارح اصلا ونحن نقول وبالله التوفيق

ان قول الشارح وتحقيقه آه جواب آخر وليس مقصوده تحقيق جواب المصنف كما زعموا

وذلك لان جواب المصنف لما كان خلاف الظاهر بعيدا عن الفهم كما عرفت عدل

الشارح عن جواب المصنف فقال وتحقيقه اي وتحقيق الجواب عن شبهة المعتزلة ان للشيء

وجودا في الاعيان الى آخر الجواب والله اعلم بالصواب قوله خص باسم الكليم قال

بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد هذا كلامه قال في شرح المقاصد

فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة فكل واحد منا يسمع كلام

الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي وقد اريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه

اختصاص موسى عم بانه كليم الله قلنا فيه اوجه آخرها انه سمع كلامه الازلي بلا صوت

وحرف كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف وثانيها انه سمع بصوت من جميع

الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب

للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عم فافهم كلامه بصوت

من حيث كسب لاحد من خلقه قال الشارح فان قيل لو كان كلام حقيقة آه منشأ هذا

السؤال قوله فيخفى قولهم انه يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه آه وذلك لان قوله يسمع

ما يدل عليه

ما يدل عليه اه يتوهم ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف لكونه دالا
عليه وقوله ايضا المعنى المتحدى به اه هذا معطوف على قوله والاجماع على خلافه ومعنى التحدي
هو طلب المعارضة كما في قوله فأتوا بسورة من مثله ويمكن ان يقال معنى قوله المعنى المتحدى به
هو كلام الله تعالى هو ان المعنى المتحدى به هو ما يدل على كلام الله كما ان معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام
الله يسمع ما يدل عليه فتأمل وقوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قيل فيه بحث لان
تلك الصفة القديمة هي المعاني القديمة المترتبة في انفسها ترتيبا لطيفا غير زماني وكانت
الالفاظ الدالة عليها مترتبة بحسب ترتيبها لكن ترتيب الالفاظ بحسب الزمان ومع ذلك
كانت مطابقة لتلك المعاني القديمة في حسن الترتيب ونهاية اللطافة فعلى هذا يتصور
المعارضة للصفة القديمة بان يتصوروا البلغاء تلك المعاني القديمة في ضمن الالفاظ
الدالة عليها ويقصدوا ان يأتوا بامثالها في حسن الترتيب ونهاية اللطافة غاية
ما في الباب كانوا عاجزين في الاتيان بمثلها كما كانوا عاجزين في الاتيان بمثل القرآن
الحادث ويمكن ان يقال ان تلك الصفة القديمة هي غير تلك المعاني المترتبة فان
تلك المعاني هي من معلومات الله تعالى فيكون هي من متعلقات صفة العلم لا من متعلقات
صفة الكلام واما الصفة القديمة التي هي صفة الكلام فهي صفة واحدة ازلية لها تعلقات
متكثرة بحسب تكثر المأمور به والمنهي عنه والمخبر عنه او مخبر به الى غير ذلك وقوله انما هو
باعتبار دلالته قيل لاعتبار العلاقة فيه يكون منقولا لا مشتركا ويكون ايضا
مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل مجرد المعنى الاول واعتبار
العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون
منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين مشكل لا دخل في النزاع

هذا كلامه قوله ويكون ايضاً مجازاً في المنقول عنه اي ويكون كلام الله تعالى مجازاً في
المعنى القديم عند اهل الوضع الثاني لما كان منقولا مشتركا بالنسبة الى الوضع الثاني قوله
وهو باطل فانه لو كان مجازا في المنقول عنه لصح نفيه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله
وهذا باطل قطعا وهو قوله واعتبار العلاقة لا يقتضيه يعني ان اعتبار العلاقة بين
المعنيين لا يقتضي هجر المعنى الاول فاذا لم يهجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركا بين المعنيين
لا منقولا اذ لو كان منقولا يلزم هجر المعنى الاول هذا والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي
كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعسر الاطلاع على ان الناقل
هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول
منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة و
قال ايضا المرتجل قسم من المشترك فالاولى ان يقال سلمنا انه منقول لكن لما شاع
استعمال كلام الله تعالى في المعنى الثاني كما شاع استعماله في المعنى الاول صار كلام الله
ملحقا بالحقيقة في المعنى الثاني حتى صار مشتركا بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة
الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل الوضع الثاني قوله وفيه ان اثبات
عدم ترتيب الوضع الخ لقائل ان يقول سلمنا ان اثبات عدم ترتب الوضع
في الكلامين مشكل لكن لا حاجة الى ذكر الاثبات فان هذا المجيب بصدد المنع لا
بصدد الاثبات وبيان ذلك ان السائل لما قال ان اعتبار العلاقة يدل
على كونه منقولا لا مشتركا اجاب عنه هذا المجيب بان قال لا نسلم ان اعتبار
يقتضي تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى يكون اللفظ منقولا لم لا
من كان بصدد المنع لا يحتاج الى اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين

بل يكفيه

بل يكفيه الامثال العقلي بما اوجلنا ان وجود العلاقة لا يقتضي تعين تأخر الوضع الثاني عن
الاول فلا نحكم بانه منقول عن هذا المعنى الى ذلك المعنى ثم يرد على هذا الجواب انه مخالف
لظاهر كلام الشارح حيث قال في التحقيق و بالذات اي قوله انما هو باعتبار دلالته
على المعنى فان هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث
فلا يصح هذا الجواب ان يكون جوابا عن طرف الشارح لانه لا يرضى به قوله اسم للفظ
والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان كلام الله تع ان كان اسما لذلك الشخص العام
بذاته تع يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تع بل مثله وفيه نظ للقطع بان ما يقرؤه
كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي ع م بلسان جبرائيل ع م وان كان اسما للنوع
العام بذاته تع يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة
وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تع
بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص
هنا كلامه قوله اسم للفظ والمعنى آه اي فيكون الكلام النفسي عند الاشعري امرا لا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تع وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ
في الصدور كذا في شرح المواقف وفيه نظر هذا تتمة ما سبق اي وفي عدم كونه كلام
الله تع نظر وقوله يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص آه هذا اللزوم ممنوع فان
اللازم هيهنا هو اطلاق كلام الله على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد نوع
العام بذاته تع كما هو حال سائر الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية بالنسبة الى افرا
دها المخصوصة فان اطلاق تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار كونها فردا من
افراد تلك المعاني الكلية واما لم ذلك الشخص العام بذاته تع بخصوصه فذلك

بسبب قرينة من القراين او بسبب تبادر ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله وان لم يوضع اللفظ
لذلك الشخص بخصوصه ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجي
مع انه موضوع للمعنى العام المتناول للوجود الخارجي والذهني على ما ذكره السيد الشريف
في بعض المواضع قوله وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما
آه وتفسير ذلك هو ان الواضع يلاحظ بمفهوم كلي جميع افراده على وجه الاجمال ثم
وضع لفظا من الالفاظ لتلك الافراد بخصوصياتها ومثاله اجمالا ومثال ذلك لفظ
انت فانه موضوع لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم المخاطب
المعين ويجعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد فوضع لفظ انت على خصوصيات
تلك الافراد التي هي خصوصيات كل مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام
الله من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يكون كلام الله حقيقة
في الافراد التي قرأناها كما كان حقيقة في الشخص الذي قام بذاته تع واما فقد يلزم
ان يوصف كلام الله تع بالحدوث ايضا حقيقة مدفوع بان يقال ان اريد به ان
يوصف ذلك الشخص الذي قام بذاته تع بالحدوث فذلك ممنوع وان اريد به ان يوصف
نوع كلام الله بالحدوث فلم لكن لا اشكال له في ذلك فان هذا النوع له افراد متعددة
بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تع وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة
بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا وقوله مشتركا بين النوع وذكر الفرد الخاص
يرد عليه ان كلام الله اذا كان اسما للنوع القائم بذات المخلوقات يلزم
ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذات النبي عم بخصوصه مجازا فيتجه نفيه
عنه وانه باطل بحو بكم جوابا قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه بشكل الفرق ح بينه

قيام

قيام لمح وملمح ونظائرها اذ لا فرق الا بترتيب الاجزاء وهذا كلامه فقوله يشكل الفرق
انه لا يتحقق نظائر لمح وملمح بل يتوجه على جميع كلمات القرآن من اوله الى آخره فان جميع
كلمات القرآن هي المركبة من التسعة والعشرين حرفا ومجموع هذه الحروف قد كانت
الازلية قائمة بذاته تعالى والمفروض ان لا تركب ولا تقدم ولا تأخر بين تلك الحروف
ولا في الكلمات المركبة منها فلا يتصور ان يكون ضرب مثلا كلمة واحدة مترتبة الاجزاء
ولا علم يكون كلمة اخرى مترتبة الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب لا ينفك عن تركيب الكلمات
فاذا لم يوجد الترتيب في كلمة لم يوجد التركيب فيه بدون الترتيب والجواب العام
هو ان يقال جاز ان يوجد من كل واحد من تلك الحروف اشخاص متعددة قائمة بذاته تعالى
ويكون بين تلك الحروف ترتيبات عقلية تحقق كان بينها تركيبات عقلية بحيث يحصل بينها
كلمات مخصوصة لها هيئات مخصوصة بها بامتياز بعض تلك الكلمات عن بعض ومع ذلك
كانت ازلية قائمة بذاته تعالى واما قوله ليس مترتب الاجزاء فالمراد به نفي الترتيب
الزماني لا نفي الترتيب مطلقا ثم انه لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة في الحادث
قائمة بموجود جسماني فتكون هي متجزئة بتبعية ذلك الموجود ويكون تلك الصفة
ايضا قائمة بموجود غير جسماني فتكون هي غير متجزئة ايضا بتبعية هذا الموجود
قال الشارح وهي حجة لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس ولك ان تقول انا نتعقل
معنى الحيوان الناطق مثلا في زمان معين بتقدم الحيوان على الناطق ونتعقل ايضا
في ذلك الزمان المعين معنى الناطق الحيوان بتقدم الناطق على الحيوان وليس
هناك ترتيب زماني بين المعنيين وهذا ظاهر بالوجدان لا ينبغي ان ينكر ما
قيل فلم لا يجوز ان يتقدم بذات الله تعالى العربي الكامل الفاظ ومعاني ازلية

مترتبة ترتباً عقلياً غير حسباني لا ترتباً زمانياً اصلاً وقوله ونحن لا نتعقل آه هذا ناظر
الى ما يلزم من قوله كالعالم بنفس الحافظ آه ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف محفوظة
مرتسمة في خيال الحافظ هو الذي يكفي ههنا فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية
في خياله بدون الترتيب آه اذ لو لم تكن هي ثابتة باقية في خياله لزمه النسيان فلم يبق
فرق بينه وبين الامي اصلا فاذا جاز الثبوت والبقاء في الانسان الضعيف جاز
ذلك في الواجب القوي الكامل بالطريق الاولى فتأمل والله الموفق قوله ونعبر
باخراج المعدوم آه لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدء الاضافة كما في ساير
العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها هذا كلامه تقول فانها دالة على الا
ضافة آه والحاصل ان الاخراج والترزيق والاحياء والاماتة الى غير ذلك عبارات
دالة على الاضافة المحضة لكن المراد مبدء هذه الاضافات مع مبدؤ صفة حقيقية هي المسمى
بالتكوين واثبتها الحنفية وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة صحة وجود المقدور
من القادر واثر التكوين هو الوجود بالفعل قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته
ثم يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بالحجج
اخر الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه
لم يتعرض له ههنا كلامه تقول فان رد بالحجج اي بالحجج في الوجه الرابع من قوله
فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه آه وقوله اخر الدليلان يعني الوجه الاول والوجه
الرابع وقوله لم يتعرض له اي في الوجه الاول وان تعرض له في الوجه الرابع توسيعاً
للدائرة قوله جاز اطلاق كل ما يقدر به عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي
ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا منع

عنه ههنا كلامه

عنه هذا الكلام قوله لتوقفه على عدم الايهام اي لتوقف الجواز الشرعي على عدم
ايهام ما لا يجوز في شانه تعالى لا يجوز ان يقال هو اسود لكونه قادرا على السواد وذكر
الايهام لكونه تعالى جسما تعالى عن ذلك وقوله والاذن اي ولتوقف الجواز على الاذن
الشرعي وان لم يوهم ما لا يجوز في شانه تعالى وقوله ولا مانع عنه لا يخفى على المنصف ان اطلاق
الاسود او الاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا على صبغ السواد والحمرة غير مقبول عند
اهل اللغة والعرف ولا عند البلغاء ايضا فلا وجه للايراد المذكور هاهنا نعم يتوجه
ان يقال اللازم من جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق هو جواز
اطلاق خالق السواد مثلا او مكون السواد او محدث السواد بمعنى انه قادر على
خلقه وتكوينه واحداثه ولا يلزم اطلاق الاسود عليه تعالى وذلك لان قدرته تعالى انما
تتعلق على خلق السواد لا على نفس السواد اذ الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة
على ما هو المشهور فلا تتعلق القدرة على نفس السواد وانما تتعلق على خلقه وتكوينه
واحداثه فلا يرد النقض بنحو الاسود اصلا قوله فاما بتكوين فما بتكوين آخر فيلزم التسلسل يرد
عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا اليه ما له
وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى ازلي لا تعلق بوجود
شيء ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظه فانه ينفعك في مواضع
شتى هذا الكلام قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فعلى هذا يكون
التكوين مكونا بتكوين هو نفسه ويبطل ما ينبغي من قوله وهو غير المكون عندنا
آه فلا يحسن ايراده هاهنا قبل مجيء اوانه وقوله وقد اشرنا اي اشرنا في بحث
صفة البقاء قوله ولا استحالة في سبق ذلك الشيء على وجوده لا يخفى عليك

ان ذلك التكوين من قبيل الصفات الممكنة ولا شك ان كل ممكن يتساوى طرفا وجو
ده وعدمه بدون رجحان احدهما على الآخر فان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده
ان ذاته شرط قابل لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كل واحد
منها يحتاج الى تكوين غيره فالتكوين اذا كان حادثا ينبغي ان يكون محتاجا الى تكوين
آخر كسائر الممكنات الحادثة وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته مرجحة
لوجوده على عدمه فهذا لا يصح في الممكنات كما عرفت مع ان فيه سد باب اثبات الصانع
والعاقل لا يقول به وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده السبق الزماني بان
يتصف الباري في الازل بذلك التكوين مثلا حال كون ذلك التكوين معدوما ثم
يتصف بها الباري تعالى بعد الحدوث حال كونها موجودة فهذا غير معقول بعينه
بمنزلة ان يتصف زيد مثلا بالسواد حال كون السواد معدوما ثم يتصف بذلك
السواد حال كونه موجودا **قوله** ومبنى هذه الادلة آه كأنه اراد ما عدا الدليل
الثاني اذ بنى الامر على التغليب ههنا كلامه والحق ان الدليل الثاني ايضا مبني على
كون التكوين صفة حقيقية وذلك لان مراد الشارح هو انه تعالى قد وصف ذاته
في الازل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة حقيقية ازلية لا يلزم كذب كلامه تعالى
لانه تعالى في الازل قد كان متصفا بصفة الخلق وهو التكوين فيكون الكلام الازلي
صادقا قطعا ولو لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقية ازلية فاما ان يكون صفة
حقيقية حادثة او يكون صفة اضافية متجددة وقت حدوث المكون واياما كان
يلزم الكذب بناء على انه تعالى وصف ذاته في الازل بانه متصف بصفة الخلق
والتكوين مع ان المفروض انه تعالى لم يتصف في الازل بصفة الخلق والتكوين

وكلامه تعالى منزه

وكلامه تع منزه عن الكذب بالاجماع قوله ولا دلالة على كونه صفة اخرى ويخطر
بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط
بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى في الموجب ايضا بل نقول هو موجود
في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى هذا
كلامه قوله هو المعنى الذي نجد في الفاعل اه اذ لا شك ان العلة الموجبة
يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان تكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لم
يكن اقتضاؤه المعلول المعين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور ح صدوره
عنها فغي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر
ليست له مع غيره كذا في شرح المواقف والظاهر ان المراد بالتكوين هو تلك
الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين المكون والمكون لان هذا الامر الاضافي ق
متاخر عنها ولا شك ان تلك الخصوصية متقدمة على وجود المكون المعلول
وقوله وهذا المعنى في الموجب ايضا يعني ان هذا المعنى مغاير للقدرة والارادة
مع انه يوجد في الموجب ايضا مع ان الموجب لا قدرة له على ما مر فكيف
لا يكون صفة اخرى لا نزاع في ان الباري تع لا بد له من خصوصية مع كل
مكون صادر عنه تع بعينه لكن لا يلزم ان تكون تلك الخصوصية مغايرة للقدرة
والارادة بالنسبة الى ايجاده للعالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية غير
ذاته تع بالنسبة الى ايجابه للقدرة والارادة وساير صفاته الحقيقية فالحق هو
ما ذكره الشارح من قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

آه قوله والمكون حادث بحدوث التعلق او لكون التعلق الازلي بوجوده
في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن بهذا الكلام لا شك ان تعلق القدرة
اذ لتيه لازمة للقدرة وهي صحة الفعل والترك واما كون تعلق التكوين اذ لتيا في
الايجاد فغير معقول اصلا فلذا قال الشارح بحدوث التعلق فافهم قوله وما يقال
اي في جواب استدلال القائلون بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو
كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما يلزم
آه وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء والشبوهم نظايره
توسعا للدائرة الايري انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات
وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا هذا كلامه قوله وحاصله منع الملازمة
فيه بحث اذ لا يتصور ههنا منع الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند
القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخر عن المضروب فلو كان التكوين
قديما يلزم قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم المضروب
فان النسبة لو كانت قديمة يلزم قدم المنتسبين ومنع هذه الملازمة مكابرة
واما قوله ليس بشيء فليس بشيء لان المقصود ههنا هو ان الترديد المذكور
قبيح لاستلزامه التناقض لان حاصل قوله وان تعلق آه هو ان وجود
العالم ان تعلق بذاته تع او بصفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم
ما يتعلق وجوده به آه في جواب السائل وقال ان قوله ان تعلق بذاته
او بصفة من صفاته آه يستلزم الاقرار بحدوث وجود العالم فيكون
الترديد بين القدم والحدوث بعد الاقرار بالحدوث قبيحا جدا لاستلزامه

التناقض

التأمّل فهذا حاصل قوله وما يقال الخ فرده الشارح بقوله ففيه نظر الخ حاصله ان يقال لا نسلم فتح التردد المذكور وقوله يجوز ان يكون الجواب الزاميا اي يكون الجواب الذي فيه التردد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون التردد قبيحا فان للموجب ح ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى تحصل الالزام قال الشارح نعم اذا اثبتنا صدور العالم حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم عن الله والمختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته لله تعالى والايجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله قولا بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون التردد المذكور قبيحا لكن الدليل المعتد به عند اصحابنا هو الدليل الذي كان يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه فلا يلزم من القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم فلا اشكال قوله ومن ههنا الخ ومن ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم ما لا بداية لوجوده كأن الشارح قال ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية يقال ان التصريح بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من قال بقدم الهيولى مثلا وانما قلنا اشارة الى الرد لان مراد المص ههنا هو ان التكوين تكوين الله تعالى لكل جزء من اجزاء العالم لا في الازل بل في وقت حدوثه فيظهر من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل القول بقدم الهيولى ونحوه قال الشارح والا اي وان لم يكن المراد بالحادث ما لوجوده بداية بل كان المراد به ما هو مصطلح الحكماء لم يصح ذكره ردا عليهم

قوله من وجود المفعول متعلق بقوله فلا بد قوله اذ لو نا تؤخر اي لو تأخر وجود
المفعول لا نعدم القرب قوله بخلاف فعل الباري اه هذا ممنوع فان فعل الباري
انما يكون ازليا اذا كان صفة حقيقية والمفروض انه ليس كذلك اذ المفروض انه
عين الاضافة والقول بكون الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الو
جود ازلية بديهي البطلان قوله وهو غير المكون عندنا جعله بعضهم تتمة الجواب
وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة
كالقرب والا لما كان غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون وليس بشيء لان صحة
الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة ايضا
على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة الحادثة مع الذات
هذا كلامه فقوله لصحة الانفكاك بينهما وذلك لان التكوين موجود في الازل والمكون
حادث لم يوجد في الازل فثبت الانفكاك بينهما فلا يكون كالقرب مع المضروب
كما زعموا قوله والا اي وان كان التكوين اضافة لما كان غير المكون لامتناع
انفكاك التكوين عن المكون ح اي حين كون التكوين اضافة قوله غير مسلمة
عند الخصم يعني ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين
صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فذلك البعض
يلزمه المصادرة في جوابه قوله وفي المكون موجودة في الاضافة يعني ان
صحة الانفكاك في المكون موجودة في الاضافة فان المكون يصح انفكاكه عن التكوين
اذا كان التكوين اضافة اذ هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود فيكون
حالة بين الوجود والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون فيصح

الانفكاك

الانفكاك بينها وقت بقاء المكون قوله ايضا اي كما كان التكوين على تقدير
كونه صفة ازلية يوجد بدون المكون على ما قالوا قوله لا يكفيه اللزوم من جانب
فكنا نمنع ان التكوين اذا كان اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين التكوين و
والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجاد المكون لا اخراجا
من العدم الى الوجود ولا شك ان ايجاد المكون كما يكون وقت حدوثه يكون
ايضا وقت بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالوجود مع
المحل ولا بالصفة المحدثة مع الذات قوله لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه
التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم
لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي قوله
فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل
ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل
الثاني ايضا فتدبر هذا كلامه قوله ولو سلم لم يكن غيرا اي لو سلم ان التكوين
نفس الفعل لم يكن الفعل غير المفعول لامتناع انفكاكه عن المفعول قوله ولو سلم
لكان غير الفاعل اي ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل ايضا اي
كما كان غير المفعول قوله فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية يعني
ان الشارح لما قال الفعل يغاير المفعول ظهر بطلان قول من قال
ان التكوين هو عين المكون وذلك لان الفعل لا يكون عين المفعول
وان لم يكن الفعل صفة حقيقية فهذا الكلام من يكون الزاما على القائلين
بالعينية ويجوز ان يكون هذا الكلام تحقيقا لقول القائلين بان التكوين

صفة حقيقية قوله ذلك لان ذكر المغاير بين المفعول ونقل الفعل يدل على المغاير بين
المفعول ومبداء الفعل بالطريق الاولى فيكون ذكر الاول كناية عن الثاني فكان
ابلغ من التصريح قوله ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل فعلى هذا يكون لفظ الفعل
حقيقة عرفية في ما به الفعل كما ان لفظ التكوين يكون حقيقة عرفية في مبداء التكوين
وهو ما به التكوين بمعنى الايجاد قوله ويجوز ان يكون لفظ الفعل مجازا فيما به الفعل قوله
جواب التسليم الاول وهو ان يقال عدم المغايرة لا يكفيه اللزوم من جانب قوله
بل الثاني ايضا وهو ان يقال لا استحالة في كون الصفة المحدثة غير الذات معه الى
الكلام في الفعل الذي هو صفة محدثة قوله مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج
انما هو في التكوين والايجاد هذا كلامه يقول اذ الاحتياج اليه اي الى الصانع انما
هو في التكوين والايجاد والخلق والمفروض ان تكوين الشيء وايجاده وخلقه
هو عين ذلك الشيء ومن المعلوم ان ماهيته ليست مجعولة فيلزم ان يكون
ذلك الشيء قديما مستغنيا في التكوين والايجاد والخلق الذي هو نفسه
قوله اقدم منه القدم اما لغوي فالمعنى ادوم منه واسبق اذ العالم حادث
واما اصطلاحي بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى قدما
واولى به لانه قديم بدون التكوين هذا كلامه قوله اما لغوي القدم في اللغة
ما مضى عليه زمان طويل كقوله تعالى كالعرجون القديم قوله لانه قديم بدون
التكوين فيه ان كون الواجب تعالى قديما بدون التكوين لا يستلزم كونه اقوى
قدما واولى به واما يستلزم لو لم يكن المكون قديما بغيره لكن المفروض هو ان التكوين
عين المكون فيكون مكونا بذاته كما ان الباري تعالى موجود بذاته فيلزم ان يكون

كل واحد

كل واحد منهما قديما بذاته نعم كون التكوين عين المكون محال في نفس الامر لكن
المحال جاز ان يستلزم المحال فلو كان حينئذ لزم ان يكون المكون موجودا قديما
بذاته تعالى قوله فالشارح لكن ينبغي للعاقل اه هذا تعريض على المص واصحابه الماتريدية
بانهم ليسوا في ردهم هذا على ما ينبغي بالعقلاء وقوله ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
وانما هم يقولوا التكوين نفس المكون بكسر الواو لانهم قد نفوا كونه صفة حقيقية
فيه مع ما فيه من سوء الادب ولان التكوين يتجدد وعند تجدد المكون بفتح الواو
ولا ينفك كل واحد منهما عن الآخر فكان نفسه بخلاف المكون بكسر الواو فانه قديم لا ينفك
ينفك في الازل عن التكوين وقوله الا كما زعمت الفلاسفة اه فانهم قالوا ارادته تعالى
هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه العناية الازلية وقالوا علمه تعالى عين ذاته
فلذا قالوا انه تعالى موجب بالذات قوله ويدل على كونه صانعه قادرا مختارا
ذلك بحكم الفرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام
افضل الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدا الكامل فقد خفي عليه
الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة هنا كلامه قوله على ابطال قول
الحكماء اه قالت الحكماء الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجوه مختلفة الا ان
بعض تلك الوجوه احسن واكمل لنظام الكل من حيث كل وهو هذا النظام المشاهد بعد
فلذا وقع العالم على هذا النظام المشاهد بعد مناسبته للمبدا في الاكملية وقوله قد خفي عليه
الضروريات لا نزاع في ان وجود العالم على الوجه الا وفق يدل دلالة ضرورية
على كونه تعالى قادرا بمعنى انه تعالى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا المعنى
اعم فانه كما يتناول المختار يتناول الموجب ايضا فان الحكماء قالوا ان مقدم الشرطية

الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان
في حق الله سبحانه وتعالى كذا في شرح المواقف واما كون وجود العالم على الوجه الاوفق
والاصلح لكونه تعالى قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان يفعل فدعوى الفرق فيه غير معقول
فان دعوى الفرق فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة لكن مقصود الشارح
هو اثبات المعنى الذي هو الاخص فلا بد له من دليل يدل على كونه تعالى قادرا مختارا
بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل قوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة اي يحتمل ان
يصدر عن البارى تعالى بطريق الايجاب وسط قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحسب
ارادته المختلفة على الوجه الاوفق الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون البارى تعالى فاعلا
مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم هنا وانت خبير بان حدوث
ما سوى الله تعالى يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان
البارى تعالى موجبا يلزم قدم العالم او يلزم الشك في الشروط المتعاقبة او التجمع
على ما حقق في موضعه قوله بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر المبني
للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي هنا
كلامه قوله مصدر المبني للمفعول فعلى هذا يكون رؤية الله تعالى هو بمعنى كونه مرئيا
ولو كانت الرؤية مصدرا من المبني للفاعل معا في المفعول كما هو الظاهر
كان تفسيره بالانكشاف تفسيرا باللازم وعلى التقديرين فمحل النزاع هو رؤية الله تعالى
بحاسة البصر هو ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر وان يحصل للعبد
بالنسبة اليه تعالى هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية على ما يجيء تفصيله ان شاء الله تعالى قوله

بمعنى العقل

يعني ان العقل اذا خلّي اه هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع لان
الخصم قائل به هذا كلامه يعني ان مقصود اصحابنا هو ان يحكم العقل بجواز رؤية الله
الله تعالى جوازا في نفس الامر وليس مقصودهم هو ان العقل اذا خلّي ونفسه لم يحكم
بامتناعه فان هذا المقصود ليس محل النزاع مع انه منقوض بجميع الممتنعات النظرية
كجسمية الواجب تعالى عن ذلك علوا فانه يقال مثلا ان العقل اذا خلّي ونفسه لم يحكم
بامتناع جسميته تعالى ما لم يقم برهان على الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول
وبالله التوفيق ان مراد الشارح هو ان العقل اذا خلّي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته تعالى بل حكم بجوازها ما لم يقم برهان على الامتناع اما قولنا بل حكم بجوازه فقد
اشار اليه بقوله مع ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع ثم ان هذا القدر من الجواز
العقلي يكفي ههنا لان المقصود هو ان يتفرع عليه ما بعده من قوله واجبة بالنقل
واما النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا سلّمنا ان العقل اذا خلّي ونفسه
لم يحكم بامتناع جسميته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رؤيته تعالى اذ لم
يقم برهان على امتناعها فنبقى على الجواز الاصلي وهو يكفي ههنا كما عرفت
ضرورة انا نفرق بالبصر اه يرد عليه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة
وان اريد بمستعمل البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع
والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا هذا كلامه
يرد عليه انه يمكن ان قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ان يقال ح
اشارة الى ان الحكم برؤية الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان الخصم قائل
برؤيتهما ايضا وان ما ذكره في صورة الدليل كان للتنبيه لا للاستدلال فلا اعتراض

عليه بايراد المنع او نحوه لا لجدي كنتبر تقع **قوله** اذ لا رابع يشترك بينهما يرد عليه ان

التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية

والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة

تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية

المعدومات مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود

الممكن بهذا الكلام **قوله** يرد عليه آه وللمانع ان يقول ان التحيز والمقابلة في الجوهر

يكونان بالاصالة وفي العرض يكونان بالتبع فكل منهما يكون في الجوهر بمعنى وفي

العرض بمعنى آخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك بين الجوهر والعرض واما كون

نفس وجوب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يضر المعلل لان فيه المطلوب

وهو صحة رؤية الواجب تع واما قيد وجوب الوجود وهو كونه بالغير فهو عدمي لا

محض فلا يصح علة لصحة الرؤية ومتعلقا للرؤية كالامكان ونحوه **فقد** فلا ضرر في النقض

بها بل في الايراد بها نفع للمعلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلومية ونحوهما متعلق

للرؤية كون الواجب تع ايضا متعلق للرؤية لانه تع من افراد الماهية وا

لمعلومية ونحوها من الامور العامة والمفروض ان كل واحد منها متعلق

للرؤية وقابل لها فكذا الواجب تع واما قوله يجوز ان يشترط بشيء من

خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكر فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية

لفقد شرط او وجود مانع لا ينافي الصحة المطلوبة وذكر في شرح المقاصد

ان الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها فتدبر **قوله** والامكان

عبارة عن عدم ضرورة الوجود وايضا لو عللت بالامكان لصح رؤية المعدوم

الممكن

الممكن بهف وفيه نظر هذا الكلام نقل عنه أن وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية
الامكان بشيء من خواص الموجود كذلك يشير اليه آنفا وقد عرفت آنفا وجه اندفاعه ايضا فتذكر

قوله ولا مدخل للعدم في العلية لان تاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم
ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم
المقصود بهذا الكلام قوله فلا يتم المقصود وهو صحة رؤيته تع وذلك لجواز ان
يكون الحدوث والامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤيته تع وانت
خبير بان الشارح قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق الرؤية والعلة بل لها
ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا اعني ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده
ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري
ونعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته
قطعا انتهى كلامه فافهم والله المعين قوله ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية
فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة
بهذا الكلام وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجية عن متعلق الرؤية
ولا عبرة بهما فيه فحينئذ جاز ان يكون الشرط او المانع غير خارج عن المتعلق فيكون ن
الصحة او الامتناع لذاته لا لامر خارج وانت خبير بان هذا الاعتراض
مندرج فيما ذكره الشارح من قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية
الجسمية وما يتبعها من الاعراض اه قال الشارح قالوا حد النوعي قد يعلل
بالمختلفات اي فيجوز ان يعلل صحة الرؤية بخصوصية الجسم وخصوصية

الوصف قوله فالعدمي يصلح علة للعدمي اي فليكن الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم آه جواب لقوله والوجود النوعي قد يعلل آه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التوقف لرؤية الجوهر والوصف ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة آه اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن هذا كلامه فقوله لا يدفع الاعتراض اي لا يدفع الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك انا سلمنا انه لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر فقط او خصوصية الوصف فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية كل واحد من الجوهر والوصف فلا يلزم من جواز رؤيتهما جواز رؤيته تع وانت خبير بان الايراد لا يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها آه واذا كان راجعا اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكره وقوله اذ يكفي ان يقال آه فيه بحث فانا سلمنا انا اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهرية في زيد فقط او بخصوصية الوصف فيه فقط غاية ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا هوية ما وهذا احتمال عقلي لا بد فيه من دليل فلذا قال صاحب المواقف في الوجه الاول انا نرى كل واحد من الجوهر والوصف فلا تكون الرؤية مختصة بالجوهر فقط ولا بالوصف فقط ثم لا بد لهذه الرؤية العامة

من متعلق

من متعلق عام ايضا غير مخصوص بشيء من الجوهر والعرض ومع ذلك لا بد ان
ان يكون امرا وجوديا وذلك المتعلق العام هو كون الشيء له هوية ما
فانا اذا رأيناه بعيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والجوهر
والعرض فجاز ان يكون الواجب تعالى ايضا متعلقا للرؤية وهو المطلوب قوله
انما ندرك منه هوية ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة امرا اعتباري
فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئي خصوصية الموجود ولعل تلك الخصوصية
لها مدخل في تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية بما
ما لا يخفى ههنا كلامه قوله رد بان مفهوم الهوية اه وهذا الرد هو ما ذكره
السيد الشريف في شرح المواقف وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الثاني
فلا ينبغي ان يذكر قبل ذكر هذا النظر وذلك لان حاصل النظر هو انه
يجوز ان يكون متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشيء له هوية ما
لا نفس مفهومه فانه من المعقولات الثانية فكيف يكون متعلق الرؤية
وتلك الخصوصية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية
الجوهرية والعرضية ثم انه تعالى منزه عن الجسمية وما يتبعها فلا يلزم كونه متعلق
للرؤية منقوض بصحة الملموسية قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة
الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى كلامه ويمكن
ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا تكون مشتركة بين الجوهر فالا عراض
فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها ويمكن ان يقال ايضا انه تعالى
جاز ان يكون مرئيا بالوجه الباهرة لا في مكان ولا على جهة جانا ... ان

يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا على جهة ولا مماسة بين اللامس و
الملموس وتدليك بان يخلق الله تع في جميع اجزاء المخلوق ادراك اللمس بلا كيف ولا
اتصال وتماس بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية ايضا لعدم تخلف الحكم
عن الدليل المذكور قال الشارح لكان طلبه جهلا قالت المعتزلة الجهل ببعض احوال البارى
تع لا يقدح اذا علم وحدانيته وتنزيهه وتقدح ذلك بان تجويز جهل عظيم الله تع بامتنع عليه
تع مع علم احاد المعتزلة بدعة شنعاء قوله والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه
انه يصح ان يقال ان لم يعدم المعلول لم يعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والتحقيق
ان الارتباط يجب الوقوع لا الامكان هذا كلامه والحق ان التركيب المذكور
لا يصح في اللغة بل الصحيح هو ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وتوجيه
ما ذكر في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه
فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق دايرا له
الشرط والمشروط لان المشروط منتف على تقديري وجود الشرط
وعدمه لا يقال فايدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط
الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولك ان
ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب العدم
فقط انتهى كلامه وقيل الصواب هو الربط في جانب الوجود مع قطع
عن جانب العدم وعلى التقدير يحصل المطلوب وهو ان المعلق بالممكن
ممكن قوله وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية من العلم الضروري
واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال

مع ان يطلب

مع ان طلب العلم الضروري ممن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف
ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما
يخاطبنا من وراء الجدار بهذا الكلام قوله بما زعم الضروري قوله ارني
اي اجعلني عالما بك علما ضروريا قوله بان النظر الموصول بالنفي في الرؤية
اي لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه في قوله
انظر اليك بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا
بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا كذا في شرح المواقف قوله والخطاب لا يقتضي الا
العلم بوجه قلت نعم الا ان هذا العلم ينبغي ان يكون متوجها الى خصوصية ذاته تع
لان الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الى ما طلب معينا ولا شك ان هذا العلم
علم ضروري مخلوق الله تع حاصل قبل سؤال موسى عم عليه الرؤية ثم لو قال
اجعلني عالما بك علما ضروريا يقينيا ورمنه انه تع لم يجعله عالما به علما ضروريا مع
طلبه لتحصل له العلم الضروري به تع وهذا غير معقول مع ان فيه ترك ادب
بخلاف ما اذا قال اجعلني رائيا لك فان الرؤية لم تحصل بعد فيكون طلبها
امرا معقولا وليس في ذلك ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظاهر للعاقل
المنصف قوله ان كانوا مؤمنين انه روي ان موسى عم اختار سبعين رجلا
من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل هم الذين طلبوا الرؤية وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا بعد ما آمنوا
فلا اشكال اصلا هذا كلامه قوله فلا اشكال اصلا اي فلا تردد في انهم كفار
فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول انهم ان كانوا مؤمنين الى لان الترديد

انما يحسن اذا كان في كونهم تردد لكن لا تردد في كونهم على ما عرفت ويمكن ان يقال
ان ترديد الشارح ههنا للتفصيل لا لاظهار الترديد وبيان الاحتمال وذلك
لان قوم موسى عم كانوا فرقتين احديهما هم المؤمنين والاخرى هم الكافرون وذكر
في تفسير القاضي انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من عبادة العجل منهم الا اثنى عشر
الفا انتهى كلامه فحاصل كلامه هو ان قوم موسى عم ان كانوا مؤمنين وهم الفرقة الاولى
فكفاهم قول حسين عم وان كانوا كفارا وهم الفرقة الثانية لم يصدقوه وانما ذكر
ههنا فرقة المؤمنين توسيعا لدائرة اجابتنا عن اعتراض المعتزلة وذكر في شرح المواقف
ان موسى عم لو كان مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب
عليهم ان يردعهم اي يكفهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تع كما زجرهم وقال
انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وان لم يكن مصدقا
بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب على
تراخي اخباره عن الله تع لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل
الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم المعجزة
الباهرة فاما النظر ما الكتاب آه فان النظر في الآية الكريمة موصول بكلمة
الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية فتكون الرؤية في ذلك اليوم وهو المطلوب
قوله كما ترون القمر ليلة البدر المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه
المرئي بالمرئي في الجهة وعلو المكان قوله والجواب منع عدم الاشتراط فللمعتزلة
ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة
له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري

كذا في شرح المقاصد

كذا في شرح المقاصد هذا كلامه قوله في هذا النوع من الرؤية وهو الرؤية المشروطة
بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة والحق ان الحالة المسماة عند اهل السنة
بالرؤية والانكشاف التام ليست مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم كانوا
يدعون ان ذلك النوع حاصل لحاسة البصر بان لا يكون المرئي في مكان و
جهة ومقابلة اصلا ثم ان كون محل الرؤية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافي
ان يكون متعلق الرؤية غير جسماني وهو الباري تعالى كما ان كون محل العلم
الضروري امرا جسمانيا وهو القلب عندنا وعند المعتزلة ايضا لا ينافي
ان يكون متعلق العلم الضروري غير جسماني وهو الباري تعالى قال ولكن   الشادح
الادراك هو الرؤية مطلقا اي وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية
مطلقا نقول انا لا نسلم اطلاق ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي فالادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الا   عم
وان لا دلالة فيه على عموم الاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين
الادلة قوله كالمعدوم لا يمدح يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على
معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكا   ن
رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع
التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما
في حقه تعالى هذا كلامه وههنا ابحاث الاول ان مراد ذلك المستدل هو
الالزام على المعتزلة وليس مراده تحقيق الاستدلال على جواز الرؤية و
بيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا بهذه الآية على عدم جواز الرؤية قا   ل

ذلك المستدل في جوابهم ان الآية لا تدل على عدم جواز الرؤية بل تدل على ثبوتها وبهذا المقدار من المعارضة يكفي لنا في الالزام عليهم غاية ما في الباب ان السند لاالهم وكالسند لا لنا لما تعارضا تساقطا لكن تساقط السندين لا يضرنا لان غرضنا رد تمسكهم بالآية وقد حصل هذا الغرض وغرضهم تحقيق عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت البحث الثاني ان مبنى كلام ذلك المستدل على العرف واللغة فان اهل العرف واللغة اذا ارادوا مدح شيء من انسان او فرس او لباس او غلام او جارية او غير ذلك كانوا يقولون ان هذا الشيء مما لا يدرك الابصار او يقولون انه مما لا يراه العيون مع انه مما يدركها الابصار ويراه العيون فهذا القول منهم يدل على امكان رؤية ذلك الشيء عادة بل على وقوعها ايضا لكنهم انما ذكروا هذا القول لكمال حسن ذلك الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات والروائح ونحوهما فانها ليست مما يدرك الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم ادراك الابصار او بعدم رؤيتها ثم اذا ارادوا مدح الاصوات يقولون لم يسمعها اذن واذا ارادوا مدح الروائح يقولون لم يشمها انف ثم لما قيل في شانه تعالى لا تدركه الابصار فهم انه تعالى ممن يمكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي انما ورد للمدح بذلك النفي غاية التمدح والتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء البحث الثالث انا قلنا ان نفي الرؤية في مقام المدح يدل على امكان الرؤية ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان ذلك الشيء حتى يرد علينا النقض بنفي الشريك او بنفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع امكان

النفي في

النقص في صورة النقص نقص بتا في الالوهية وامكان المنع فيما نحن بصدده ليس
نقصًا بل هو كمال ولطف واحسان اللهم ارزقناه وبقدنا حسن الحسان قال الشارح
ومنها اي من السمعيات ان الايات الواردة في سؤال الرؤية آه نحو قوله تعالى وقا
ل الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرًا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيًا اي مجاوزًا للحد
مستكبرا ي رافعًا نفسه الي مرتبة لا يليق بها بل كان ما نزلًا منزلة طلب سائر
المعجزات قوله لتعنتهم وعنادهم ولهذا استعظم تنزل الملائكة مع امكانه
بلا خلاف كذا في شرح المواقف قوله وهذا اي عدم منع موسى عم عالما بامكان
الرؤية في الدنيا ولهذا اي لامكان الرؤية في الدنيا قال المص والله تعالى خالق
لافعال العباد يعني ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وليس لقدرتهم تاثير
فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم
يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون
فعل العبد مخلوقًا لله تعالى ابداعًا واحداثًا ومكسوبًا للعبد والمراد بكسبه اياه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل
في وجوده سوى كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف
وسيجي مفصل ما يناسب هذا المقام ان شاء الله تعالى قوله لكان عالما بتفاصيلها
واما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين الخلق
والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي في

بهذا الكلام فنقول فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني يعني ان كل واحد
من طرفي الفعل الاختياري وكسبه كالمشي الى المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد الجزئي
الموقوف على التصور الجزئي المتعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي
الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي لان محل الكسب ليس موجدا
لهذا الفعل بل كان محلا له باختياره فهذا القدر من القصد والتصور يكفي للمحلية
بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة للوجود بالقصد الجزئي الموقوف
على التصور الجزئي ولا شك ان اجزاء ذلك الفعل امور متكثرة لها حركات متكثرة
كل واحدة منها مسبوقة بقصد جزئي مسبوق بتصور جزئي ولا شك ايضا ان
افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يتصور الا ممن له العلم التام
والقدرة الكاملة وهو الله القوي العزيز فان قيل لا نسلم ان افادة
الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي
بل يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي لا بد لنفي ذلك من دليل فانا
من وراء المنع قلنا هذا المنع انما يتوجه على الحكماء القائلين بالاستعداد فان
القائلين باستعداد المحل يكفيهم العلم الاجمالي واما اصحابنا فهم لا يقولون
بالاستعداد بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصد جزئي
مترتب على تصور جزئي واما كون هذا القصد ازليا او متجددا فقد اختلف
اصحابنا فيه كما مر قوله بل لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم ان العلم
بالعلم بعد التوجه والا لفات قطعي الحصول ويندفع ما يقال يجوز

ان كان غير

ان لا ينتبه بشعوره او ان لا يدوم هذا كلامه قوله لم يعلم حتى لو سئل عن تلك الاجزاء و
عن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب اصلاً بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لا يقدر
على العلم بتلك الاجزاء تفصيلا ولا على العلم بحركاتها المسبوقة بالقصد التفصيلي والتصور
التفصيلي وانكار ذلك مكابرة لا يلتفت اليها قوله اي عملكم على ان ما مصدرية ينبغي ان
يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحمل الاضافة بمعونة المقام
على الاستغراق والا فالمعمول يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود ولما
الموصول نص على ما وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا هذا كلامه قوله ينبغي ان
يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول والحق ان لفظ عملكم حقيقة لغوية او عرفية فيما
هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ الضرب او القيام او القعود او نحو ذلك حقيقة
لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل الواقع هو ان هذه الالفاظ اذا
اطلقت لا يتبادر منها الا هو الحاصل بالمصدر واما المعنى النسبي الذي هو
معنى المصدر فهو خلاف الظاهر والمتبادر ثم ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر
اعني الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى جعل المصدرية مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم
ان الاضافة في امره تفيد العموم مثل الاضافة في قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن
امره فان الاضافة في امره تفيد العموم ومثل الاضافة في قولهم اتفق اهل الحق فان
اضافة الاهل الى الحق تفيد العموم كما ان الموصول قد يفيد العموم نحو الذي يأتيني
فله درهم اذا ثبت هذا الذي ذكرناه ظهر لك انه لا فرق بين الاضافة و
الموصول في انهما قد يفيدان العموم واما جعل افادة الموصول بطريق الوضع
وافادة الاضافة بطريق المجاز فتحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى

الاستغراق بطريق الوضع على ما علم في اصول الفقه قوله فلا يتم المقصود وهو انه تع خالق
بجميع معمولات العباد فلو لم تحمل الاضافة على الاستغراق لصار المعنى ان الله تع خلق بعض معمولاتكم
فلا يثبت ان يكون مثل السرير بالنسبة الى النجار مخلوقا له تع فان السرير وان كان معمولا لكن
لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوق له تع وقيل المراد بالمعمول الاصنام فيكون المعنى والله
خلقكم واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد بهذا يكون المعنى ان الله خلق مادة الاصنام وصورتها
ولا شك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد لكن بطريق التوليد عند المعتزلة
فعلى هذا يكون الآية الزاما على المعتزلة القائلين بان افعال العباد الحاصلة بطريق
التوليد مخلوقة للعباد بطريق التوليد قال الشارح وللذهول عن هذه النكتة اي عن ان المراد
بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر قوله بدلالة العقل يعني ان المخصص
ههنا هو العقل فلا ينافي ان يكون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص
هو النقل على ما بين في اصول الفقه قوله خالق كل شيء لا يخلو وقد يعترض بانه يدل
على خلق الجواهر لكنه خلاف الظاهر هذا كلامه والمعنى الظاهر هو ان يقال ان من
لا يوجد منه حقيقة الخلق وقد تنزل الفعلان منزلة اللازم كما في قوله تع قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والمعنى لا يستوي من يوجد له حقيقة العلم
ومن لا توجد هذا مبني على ما افاده الشارح في المطول قوله والمعتزلة لا ينكرون
ذلك ويدعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية الشريفة
في ذلك المقام هذا كلامه قوله وورود الآية عطف على قوله كون الخلق
والمراد بالآية الشريفة هي قوله تع افمن يخلق كمن لا يخلق اي ويدعون
وورود الآية في مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة لكن قوله تع

انهم دون

اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط
لاستحقاق العبادة قوله يبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به امر اختياري
للمكلف بين الكلام وهي ما سيجيء من قوله لا يكلف العبد بما ليس في وسعه واما
ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عند المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان جميع افعال
العباد مخلوقة له تع لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم تكليفا بما لا يطاق
لان المفروض ان الكل بخلق الله تع وتكليف ما لا يطاق بط كما عرفت ولزم
ايضا بطلان فائدة المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد
ممدوحين ومذمومين ومثابين ومعاقبين على افعالهم الاختيارية
مع ان الكل بخلق الله تع قوله والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال ل
يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا
الثواب والعقاب فعل الله تع وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن
لميتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مس النار هذا كلامه
قوله يجوز ان يمدح اه يعني ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية
حتى يشترط فيها التأثير والايجاد بالاستقلال وذلك كما يمدح الشيء ويذم
بحسنه وقبحه وسلامته عن الآفة وعدم سلامته عنها فان ذلك باعتبار انه
محل لها لا مؤثر فيها كذا في شرح المواقف قوله فلا يسأل عن لميتها اي كما لا
يصلح ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مس النار ولم لم يحصل ابتداء
ولم لم يحصل عقيب مماسة الماء فكذا هاهنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب
افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم لم يعكس

فيها كذا في شرح المواقف قوله اشارة اي خطاب التكوين آي قوله تع كن فان الله تع
اجرى عادته فيما اذا اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون هذا كلامه قوله على ان
يقول متعلق بقوله اجرى قال الله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون ذهب الشيخ ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والكلام والتمثيل
لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان الله اجرى الله
سنته في التكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد بها الكلام النفسي المنزه
عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمعنى ان نقول له
احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام اللفظي
لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر فيتسلسل قال بعض الافاضل اما قال
الشارح لا يبعد ولا الجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه تع بوقوعه قوله عبارة
عن الفعل ويؤيد قوله تع وقضاهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي
شرح المواقف ان قضاء الله تع عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير بها هنا
يؤدي الى التكرار هذا كلامه فتفطن ويؤيده قوله تع آه يقال قضاه اي صنعه و
قدره ومنه قوله تع فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء و
القدر كذا في الصحاح فعلى هذا يكون قول المص وقضيته وتقديره عبارة
عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيته والمقصود في امثال ذلك مجرد
التفنن في العبارة وهو من محسنات الكلام ولك ان تقول المراد با
لارادة الازلية هو القضاء الازلي المتعلق بالاشياء على ما هي عليه فيما

لا يزال

لا يزال فيكون هو من الصفات الاضافية لا من الصفات الحقيقية وتحقيق هذا المقام
ان القضاء هي في نفس الحكم يقال قضى اي حكم على ما ذكره في الصحاح وفي شرح المواقف
ايضا وظاهر ان القضاء الازلي بمنزلة حكم من الاحكام بخلاف صفة الارادة على ما لا
يخفى قوله ويؤدي الى التكرار اي الى زيادة التكرار فان اصل التكرار قد حصل
بقوله ومشيته قال الشارح لان الرضاء بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر
غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر
ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله عنه الايمان حتى ينتقم منه على ظلمه وايذائه كذا في
التاتارخانية قوله والرضاء انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من
صفات الله تع بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب
ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر وانت
خبير بان رضاء القلب بفعل الله بل بتعلق صفة من صفاته ايضا مما لا سترة في
صحته ثم ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو مقضي لا من حيث
ذاته ولا من ساير الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول
هو الاصل والمقضاء الثاني اختار الشارح رح هذا الطريق في الجواب فليتأمل هنا
كلامه قوله بل من حيث هو مقضي ليس بكفر ذكر في شرح المواقف ان للكفر
نسبة الى الله تع باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة الى العبد باعتبار
محليته له واتصافه به وانكار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاول و
الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم
من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به

باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو
باطل اجماعا وفيه مما لا شك في صحته لا نزاع لصحته في ذلك لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال
المذكور وهذا هو مراد من قال لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى وذلك
لان حاصل السؤال هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان
الرضاء بقضاء الله الذي هو صفة من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم
ان يكون الرضاء بالكفر واجبا ايضا لانه لازم لصفة القضاء وموجب لها ووجوب
رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم بالضرورة لكن الرضاء بالكفر كفر اجما
عا ولما كان حاصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بان يقال الرضاء انما يجب بالقضاء
دون المقضي فان قوله انما يجب بالقضاء مسلم عند السائل ايضا مع انه كان مندرجا
في السؤال فلا يفيد ايراده في الجواب وقوله دون المقضي لو محل النزاع فلا يفيد ايضا
ذلك لان السائل كان يقول لما لزم الكفر القضاء المرضي لزم وجوب الرضاء
بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة فالصواب في الجواب هو ان يسلم وجوب
الرضاء بالكفر ثم يقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له ايجادا كما ذ
كرناه آنفا وحاصله ان الكفر نظرا الى ذاته لا يحكم عليه انه قبيح او حسن عندنا و
انما يحكم عليه باحدهما باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب الكفر الى ارادة الله تعالى باعتبار
خلقه اياه كان بهذا الاعتبار مرضيا واذا نسب الى العبد كان بهذا الاعتبار
منكرا قال الشارح وهنا شنيع جدا فانه لا يجبر على ذلك رئيس قرية من عباد
الله تعالى كما في شرح المقاصد قوله حكي عن عمرو بن عبيد اه قالت المعتزلة انه
تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص فلا مغلوبية

في عدم وقوع

في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة
فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل
من الشناعة وقيل لا يلزم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل
السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا
وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع
تعلق الارادة وقد لا يجامعه ثم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا
فلا يجوز في حقه تعالى هذا كلامه قوله كالملك قال في شرح المقاصد كالملك اذا اراد
دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوها قوله و
ليس بشيء قال رحمه الله ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات
العبيد والخدام وكفى بهذا نقصا ومغلوبية انتهى كلامه لكن المعتزلة كانوا
يقولون ان الارادة التوفيقية هو الامر والطلب ولا شك ان مخالفة
امره تعالى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا قوله وقيل انه هذا جواب
عن قوله وليس بشيء قوله وهو مذهب اهل السنة اي كما ان مخالفة رضاه تعالى
لا يوجب نقصه ولا مغلوبيته اصلا على ما ذهب اليه اهل السنة كذلك مخالفة
ارادته الغير المجبرة لا يوجب شيئا منهما اصلا قوله وهو كلام خال عن التحصيل
اي ما قيل ليس له معنى محصل اصلا اذ هو مبني على عدم معرفة معنى الرضا
كما ترى قوله قد يجامعه فانهما يجتمعان في ايمان المؤمن فانه وقع بتعلق
ارادته وكان موافقا لرضائه ايضا وتعلق الارادة يوجد بدون الرضا
في كفر الكافر وفسق الفاسق والرضا يوجد بدون تعلق الارادة في

ترك اكل المباح مثلا قوله نعم تخلف المراد آه هذا ناظر الى قوله وقد لا يجامعه
اذ يفهم منه جواز تخلف الرضاء عن تعلق الارادة مع انه لا يوجب نقصا تع
نعم لو تخلف مراده تع عن تعلق ارادته نقصه لكن ههنا التخلف غير لازم من
تخلف الرضاء قال الشارح وقد تمسك من الجانبين بالآيات الاول في سيقو
ل الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا حكى الله سبحانه عنهم انهم
قالوا اشركنا بارادة الله تع ولو اراد عدم اشركنا لما اشركنا فلما قالوا
ذلك الكلام تخريبا من النبي عم ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا
للكائنات الى مشية الله تع الثانية وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم
العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مرادا لله تع قلنا اي لا يريد
ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فان مراده خلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراده
تع الثالثة والله لا يحب الفساد فالفساد كائن والمحبة هي الارادة فا
لفساد ليس بمراد بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها مؤاخذة ونفي
الخاص لا يستلزم نفي العام ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخر هي ادل
على المقصود ومنها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء
الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء الله لهديكم اجمعين والمعتزلة
حملوا المشية في هذه الآيات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس
بصحيح لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه هذا ما اخوذ من شرح
المواقف قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما
ان قدرة الله تع فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا

ناديتر

وتأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري او بقدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو
مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروي
عن امام الحرمين او بمجموع القدرتين على ان يؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاد
او على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو
مذهب القاضي والمقصود هنا ان للعبد فعلا ينسب اليه قدرته سواء كان جزء المؤثر
كما هو مذهب الاستاد او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان
جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل في المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري
الا في المكلف فلذا خص العباد بالذكر هنا كلامه   وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا
لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد فيها   وهو
مذهب الاشعري وقد مر تفسير مذهب الشيخ في قوله والله تعالى خالق افعال العباد
وهو مذهب المعتزلة قالوا هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار   وهو مذهب الفلاسفة اي قالت الحكماء وامام الحرمين
هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد
وهو مذهب الاستاد قال الاستاد ابو اسحاق هي واقعة بمجموع القدرتين على
ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد   وهو
مذهب القاضي قال القاضي ابو بكر الباقلاني هي واقعة بالقدرتين على ان
يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية
كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وما ذكرناه كله من التلخيص

مذكور في شرح المواقف قوله خصوا العباد بالذكر ولعلهم ارادوا بالعباد
جميع الحيوانات كما ارادوا من بني آدم نوع الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص
ارادة العام قوله لا يصح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالعروض واما قوله ولا يترتب
استحقاق الثواب فتحقيقه مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فايدة التكليف
ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل هذا كلامه قوله
ففيه نظر مر ذكره وهو قوله الثواب والعقاب تصرف له تعالى فيما هو خالص حقه
فلا يسأل عن لميتها الظاهر ان مراد الشارح ههنا هو الالزام على الجبرية فانهم كانوا
تابعوا فيقولون المعتزلة في ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع على ما ذكر في
شرح المواقف في بيان الفرق الاسلامية فهم كانوا يقولون بالوجوب العقلي على
العباد وباستحقاق الثواب والعقاب قبل ورود الشرع فبعد ورود الشرع
بالطريق الاولى قوله لجواز ان يكون داعيا له يعني ان التكليف يكون داعيا للعبد
الي اختيار الفعل فيخلق الله الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب
على الداعي يصير الفعل طاعة او معصية ويصير علامة للثواب والعقاب كالسبب
موجبا للمستحق فيها هذا ما اخذ من شرح المواقف وانت خبير بان مذهب الاشعري
هو ان قدرة العبد لا دخل لها في وجود افعاله سوى كونه محلا لتلك الافعال
فيرد على مذهب الاشعري ايضا الاعتراض بعدم فايدة التكليف لان وجود
القدرة وعدمها على السواء عنده فلذا قال لو ان هذا المذهب هو المسمى بالجبرية
المتوسط وسيجيء ما هو تتمة لهذا الكلام ان شاء الله قوله ثم والنصوص القطعية
تنفي ذلك اي تنفي ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا قوله فان قيل بعد تعميم ارادة

قوله فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا بيان الجبر وعدم التمكن
بالنسبة الي كل ممكن وكلمتين من قوله فان قيل فيكون الكافر
مجبورا بيان بالنسبة الي الموجودات فقط وقد فصل
في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك صح

الله تعالى

الله تع ههنا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما يقع من قوله فان قيل فيكون
الكافر مجبورا آه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السوال والجواب
ههنا ما لم يفصل هناك هذا كلامه قوله بالنسبة الى كل ممكن آه الظاهر ان ههنا ينبغي ان
يكون بالنسبة الى الموجودات فقط ويؤيده قول المص يثابون بها ويعاقبون عليها
فان الثواب والعقاب لا يتصوران الا بالنسبة الى الموجودات فقط قوله الاولى ان يقال
ان مورد السوال هو قوله وللعباد افعال اختيارية آه وانه كان سوالا من
طرف الجبرية ومورد السوال السابق هو قوله والله تع خالق لافعال العباد الى
قوله وتقديره وانه كان سوالا من طرف المعتزلة ولما كان مورد السوال الثاني
ومورده مغايرين لمورد السوال الاول ومورده اعاد الشارح هذا السوال
مع جوابه افادة للطالبين زيادة فتح في دفع سوال كل واحد من الطرفين ههنا ولك
ان تقول منشاء السوال الاول هو الارادة وحدها ومنشاء السوال الثاني
هو مجموع الارادة والعلم قوله فيجب ان والا لجاز انقلاب علمه تع جهلا وتخلف المراد عن
ارادته وهكذا الحال في الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة
لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلقت الارادة با
لوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم ههنا والمعتزلة
لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السوال بتعميم الارادة عليهم
هذا كلامه وفيه والا لجاز انقلاب علمه تع جهلا آه قال في شرح المواقف ان ما

علم الله تع عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا
وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع قال ايضا
ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا واما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة
على شيء منها اصلا وقوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة ويؤيده ما ذكر في شرح
المواقف ان اسناد العدم الى مشية القادر وارادته يقتضي حدوث العدم كما في
الوجود فيلزم ان لا يكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه ويمكن ان يقال تعلق
الارادة بالعدم مجاز عن عدم تعلق الارادة بالوجود وقرينة المجاز هو حكم العقل بان
الارادة لا تتعلق بالعدم اصلا بل المتعلق بالعدم هو عدم التعلق بالوجود
يمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الارادة بالوجود امرا اعتباري مستندا الى صفة الارادة
كذلك الكف عن تعلق الارادة بالوجود امر اعتباري مستندا الى صفة الارادة
ايضا لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضي ان يكون وجوده حادثا
لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار واما نفس الكف عن تعلق الارادة فانه
يجوز ان يكون ازليا ومتعلقه وهو كون الشيء مكفوفا عن الوجود فهو ايضا
ازلي ثم ان دوام العدم الازلي لكل حادث تابع لذلك الكف الازلي التابع لصفة
الارادة ولا شك ان تابع التابع تابع فيكون العدم الازلي لكل حادث تابعا
لصفة الارادة وهذا معنى كون الاعدام الازلية اثارا للارادة فلا يلزم
كونها حادثة كما وقت وفيه يتوجه السؤال اه اي للمعتزلة ان يمنعوا المقدمتين
المذكورتين اذا كان لهم ان يقولوا لا نم ان ارادة تع لو تعلقت بالوجود يجب

ذلك الوجود فانها تعلقت بايمان الكافر ولم يجب ايمانه ولا نسلم ايضا ان ارادة الله
تع لو لم تتعلق بالوجود يمتنع ذلك الوجود فانها لم تتعلق بكفر الكافر مع انه كفر لم يمتنع
بل وجد قوله انه تع يعلم ويريد ان العبد يفعله آه هذا مبني على ان علمه تع
وارادته تابعان لاختيار العبد وارادته وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تع قوله فلا
يكون فعله الاختياري واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم
فلا مدخل للعلم في وجوب العلم وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة
اذا تفرعت عن علمه باختيار العبد للفعل فتأمل هنا كلامه قوله قد يمنع هذه
المقدمة آه اعلم ان هذا المنع مبني على عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشائه
فان مورد السؤال هو اختيار العبد ومنشاء السؤال هو علم الله تع وارادته
فحاصل السؤال هو ان علم الله تع وارادته وان كانا تابعين لاختيار العبد
فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره البتة فيكون فعل العبد واجبا وجو
ده لازما لاختيار العبد او ممتنعا لازما لترك العبد ولا نسلم ان وجوب
الوجود او امتناعه ينافي اختيار العبد فاجاب بان الوجوب باختيار
العبد محقق للاختيار لا مناف له وكذا الامتناع لترك العبد باختياره محقق
للاختيار لا مناف له نعم يتوجه ان يقال هذا الجواب لا يناسب مذهب
الاشعري وسيجيء تطبيقه ان شاء الله تع قوله محقق للاختيار فلا يكون
فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس
من العبد لانه لا يوجد شيء فيكون من الله تع فيلزم الجبر فذلك مذهب
الاشعري وهو الجبر المتوسط واما الذاهبون مذهب الاستاد فلهم ان

بقوله الاختيار يعني الارادة صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع
ومرجح فيكون الاختيار من الله تعالى كما يستلزم الجبر كما ان ارادته تعالى من ذاته بالايجاب
لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق بهذا كلامه قوله لانه لا يوجد شيئا اي
لان العبد لا يوجد شيئا عند الاشعري بل لا مدخل له في وجوده عنده قوله
وهو جبر متوسط اي هو متوسط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية و
بين التفويض الى العبد بالكلية وهو مذهب المعتزلة وحاصل كلامه هو ان
الجبر المتوسط لا ينافي حصول المقصود وههنا اذ المقصود هو ان لا يكون
فعل العبد بحركة ايجاد وهو حاصل على المذهبين مذهب الاشعري ومذهب
الاستاد قوله بكل من الطرفين اي بكل واحد منهما على سبيل البدل لا على سبيل
الاجتماع فان اجتماعهما محال قطعا قوله بلا داع اذ لو تعلقت تلك الصفة
بالداعي يلزم الايجاب وهو مناف لكون العبد مختارا مع الله مختار عند
الاستاد قوله وايضا منقوض آه توجيه النقض بالعلم ظ واما بالارادة
فمبني على ازلية تعلقها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة
الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان يتعلق ارادته
تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل
للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر هذا كلامه قوله ايضا اي كازلية تعلقات
العلم وارادكازلية نفس الارادة قوله وقد يجاب اي عن النقض
المذكور ولا يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل النقض هو ان
يقال ان الله تعالى يعلم ويريد انه يفعله ويتركه باختياره فيكون فعله الاختياري

واجبا ومنفيا

واجبا وممتنعا وهذا ايضا في اضافة تع دائما ازلية تعلق العلم او الارادة فلم يتعرض
لها الشارح رح بل ذكر نفس العلم والارادة وظاهر ان حالها لا يختلف في اصل الدليل
او في صورة النقض وايضا لم يتعرض الشارح رح لكون تعلق العلم سببا موجبا لتعلق
الارادة بل يكفي ههنا استلزامه اياه كما عرفت قوله مدخلا في بعض الافعال اي بالآلة
والاركان والترتيب المحض كما لا اتفاق بالنسبة اي التأثير لا بالتأثير اذ لا حكم للعروض فيه
هذا الكلام الظاهر ان مراد الشارح رح هو ان لقدرة العبد وارادته مدخلا ظاهرا و
سببية ظاهرية في بعض افعاله مع قطع النظر عما هو الواقع فلا حاجة ههنا الى
التعرض للدوران فان الدوران لا ينافي ان يكون الخالق هو الله تع فليس
لنا حاجة ح الى التفصي عن هذا المضيق بخلاف السببية الظاهرية فانها تنافي بحسب الظاهر
ان يكون الخالق هو الله تع فاحتجنا الى التفصي عن هذا المضيق الذي ذكره الشارح رح
قوله وتحقيقه ان صرف العبد آه صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو
تعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تع صفة متعلقة بالفعل واما صرف
الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لنا فيها مدخل ما صرف في ارادة
الله تع وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث
عنده القدرة كما سيجيء لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن
القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان توجد القدرة ولا تستعمل
ولا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل
ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه كما في قولك
رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك

عند تحقق الموت هذا كلامه قوله وهو اي جعل القدرة متعلقة بالفعل انما يجعل
بتعلق الارادة يعني ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة
بالفعل وهي القدرة وحاصل التحقيق عن المحقق هو ان يقال ارادة العبد هي
صفة مخلوقة لله تعالى وهي لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتباري
حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى
يلزم نقل الكلام فيتسلسل بناء على ان كل شيء موجود فهو مخلوق لله تعالى ثم
اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة
قدرته وفعله معا موافقين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد
مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية مسبوقة اي بتعلق ارادته بتلك الافعال
من غير ان يكون له احتياج الى الداعي الذي اعتبره المعتزلة في طريقي الهارب
وقدحي العطشان وكما ان حصول صفة الارادة في الباري لم يكن اختياريا
ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اعتباريا وكان لهذا التعلق مدخل في
ايجاده افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الارادة في العبد لم يكن اختياريا
للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا اعتباريا حاصلا
لها لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب افعاله الاختيارية والحاصل
ان الله تعالى خلق في العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا وسببا حقيقيا في حصول
افعال العبد وخلق القدرة علة عادية وشرطا عاديا في حصول تلك الا
فعال لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذي
ينبغي ان يكون مراد الاشعري فتأمل وبالله التوفيق قوله المتأخر عن القصد

اي عن القصد

اي حين القصد الذي يحدث عنده القدرة يعني ان المتأخر من المتأخر عن الشيء
متأخر من ذلك الشيء فينبغي ان يكون قصد استعمال القدرة غير القصد الذي يحدث
عنده الفعل والا يلزم تأخر الشيء عن نفسه قوله لان قصد الاستعمال يقتضي آه ولعل
هذا القائل اراد بقصد استعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل فلا اشكال عليه ايضا
قوله ثم ان تقدم الشيء آه جواب عن قوله لان صرف القدرة متأخرة آه يعني ان
تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي تأخره باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
القدرة وصرفها الى الفعل فعلى هذا يتقرر وجود القصد اي وجود الفعل مع و
جود القدرة فلا يلزم ان يكون هنا قصدان متغايران بالذات قوله واتجاد الله
تع الفعل عقيب ذلك هذا هو التعقيب الثاني والاول للقدرة مع الفعل هذا كلامه
لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فيكون
التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظرا الى هذا التعقيب وبنى كلامه في صرف القدرة
على التغليب الى الشارح والكسب مقدور اي اثر الكسب مقدور قوله والخلق اي
واثر الخلق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق بمعنى المخلوق قوله
وينفرد كل منهما بما هو له فيكون عليه نحو لا شركة في مذهب الاستاد مع انه اقبح شركة
من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله في الاثر تأثير
على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله تع وتخليقه كذلك ليس اقبح
من نفي دخل قدرة الله تع بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء هنا كلامه قوله
اقبح شركة اي اقبح اشتراكا قوله لان كلا من المؤثرين آه يعني ان الباري تع
والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد مع ان كل واحد منهما منفرد بما هو له

من جهته من الناس فان لكل واحد منهما حصة من التاثير مخصوصة له فثبت الشركة على
مذهب الاستاذ ايضا قال بعض الافاضل الشركة المنهية هي ان يستقل كل واحد
من الشريكين في مطلق الايجاد فالحق انه لا شركة منهية في مذهب الاستاذ اصلا
اذ لا استقلال للعبد في افعاله قوله ولا يجري في ملكه الا ما يشاء جملة حالية متعلقة بقوله
ليس قبيح يعني ان في مذهب الاستاذ لا يجري في ملكه الا ما يشاء بخلاف مذهب
المعتزلة على ما عرفت قوله لانه قد ثبت ان الحاكم حكيم الخ هذا ناظر الى مذهب
المعتزلة في ان العقل حاكم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحاكم هو الشرع لكن
الشارع هو المالك على الاطلاق فلا يقبح منه شيء اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
قوله وهي علة للفعل اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادي
كيبس الملاقي له وكذا ان نقول من شانها التاثير عنده ومن شانها توقف التاثير
عندهم [illegible] هذا كلامه قوله اي علة عادية لا يخفى عليك انه لا تاثير للقدرة عند اصحابنا
في وجود الافعال ح لا يظهر الفرق بين ان يكون القدرة علة عادية وبين
ان يكون شرطا عاديا ولعل المراد انها علة ظاهرية كالنار للاحراق والجمهور
على انها شرط ظاهري كيبس الملاقي للنار قوله من شانها التاثير هذا غير مسلم عند اصحابنا
فلا يحسن ايراده ههنا قوله وكان هو المضيع شرا اي وجه الذم في ترك الواجبات
وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم في اي وجه وهو صرف القدرة اليه على ما يجيء
فعل المنهي هذا كلامه قوله في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح يمكن ان يقال ان ترك
الواجبات يتناول اكتساب القبيح فان كف النفس عن اكتساب القبيح فعل اختياري
على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره وهذا الكف واجب على المكلف فمع الكسب

فعلا قبيحا

فعلا فيجئ كان هو المضيع لقدرة فعل الخير وهو الكف عن اكتساب ذلك القبيح ويؤيده ما
ذكرناه ان قوله وكان هو المضيع آه ناظر الى قوله وان قصد فعل الشر آه واما ترك
الواجب فهو مذكور في ضمن قوله وان قصد فعل الشر آه وذلك لان من ترك الصلوة متعمدا
مثلا فهو كان يقصد فعل الشر الذي هو الكف عن الصلوة فخلق الله تع قدرة فعل الكف
عن الصلوة قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من
يقول ببقاء غير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل
بدونها هذا كلامه قال بعض الفضلاء ان وقوع الفعل بلا استطاعة بط عند الاشعري
بناء على انها علة عادية للفعل عنده ولك ان تقول ان وقوع الفعل بلا استطاعة
بط بالبداهة والمشاهدة لا بالدليل حتى يحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الزامي
لا تحقيقي قوله بناء على امتناع بقاء الاعراض فلا نقض بقدرة الله تع اذ ليست من
قبيل الاعراض عندهم هنا كلام فان التعريف المختار عند اصحابنا هو ان يقال
العرض موجود قائم بمتحيز فتخرج عن هذا التعريف صفات الله تع قوله فقد اعترفتم
بان القدرة آه حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري
وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازه قبله
لانه لا بد من مثل سابق كما اعترف به هنا كلامه قوله ليس نفي وجود المثل السابق
داخلا آه يعني ان الاشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل الى
نفي المثل السابق اذ قد حصل مقصوده بمقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء
وجد هناك مثل سابق او لم يوجد قوله وفيه بحث آه لا يتجه ايراد هذا البحث
هنا لان الشارح قد دفعه بقوله ثم ان ادعيتم آه فان حاصله انا لا نمنع

جواز حصول الامثال السابقة وانما يمنع وجوب ذلك فمن ادعى الوجوب فعليه البيان قوله لا بد من مثل سابق هنا على تقدير تجدد القدرة بالامثال واما على تقدير استحالة بقائها فلا بد ان توجد هي قبل وجود الفعل لكن لا لانها كانت متعلقة بالضدين ولئلا يلزم تكليف العاجز فلا بد ان يكون موجودة قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال واما باستحالة بقاء الاعراض ... واما ما يقال آه هنا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم آه قوله لزم التحكم آه واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه باطل لما عرفت انها علة عادية قوله لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض يرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله هنا كلامه وانت خبير بان قوله يرد عليه آه كان مندرجا في نظر الشارح حيث قال يجوز ان يمتنع في الحالة الاولى اي قوله على السواء وذلك لان الشرائط المقارنة للقدرة جاز ان يكون امورا اعتبارية مع ان القدرة موجودة باقية في الحالين على السواء وتلك الامور الاعتبارية لم تكن مقارنة للقدرة في الحالة الاولى فيمتنع الفعل وكانت مقارنة لها في الحالة الثانية فيجب الفعل ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا قوله ومن هيهنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل ببقاء تأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها ومعها مقارنة وبدونه سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لو قوع متعلقها

بقدرة الله تع

بقدرة الله تع و ح لا اشكال اصلا هذا كلامه قوله ومن ههنا اي ومن اجل جواز
امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرايطه
قوله وهو الامام الرازي قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا
الافعال المختلفة الحيوانية ولا شك انها قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرايط التاثير ولا شك انها مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف
عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير
فلذا حكم بانها مع الفعل هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله وفسروا التاثير اه
هذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور في شرح المواقف وذلك الاعتراض هو ان
يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرايط التاثير فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبر
مع جميع شرايطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بدون تلك الشرا يط
العادية كانت سابقة على الفعل قوله في كلام الآمدي هنا جواب آخر عن الاعتراض
المذكور حاصل الجواب ان كون القوة مستجمعة لشرايط التاثير لا يقتضي ان تكون
القدرة مؤثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التاثير لكن قدرة الحق
اغنت عن قدرة الخلق فلا يبقى الاشكال وقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة ثا
الحادثة كيف يكون من شانها التاثير وقد مر ان التاثير لا يتصور الا بان
يكون الموصوف بها عالما بتفاصيل حركات اعضائه وسكناتها وهذا
غير مقدور له ويمكن ان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لا ينافي ان
يكون من شانها التاثير غاية ما في الباب ان ذلك العلم التفصيلي شرط للتا ثير

القدرة بالفعل وعدم وجود شرط تاثيرها بالفعل لا ينافي ان يكون من شانها

التاثير قوله وانه يمتنع قيامهما بالمحل اي قيام الشيء وبقائه معا بالمحل يبقى

تبعيتهما له في الحيز والا فليس جعل احدهما صفة للاخر اولى من العكس بل الكل

صفة للمتبوع وقوله والصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا

لاخر لخصوصية ذاتية بينهما هنا كلامه قوله يعني بتبعيتها له في الحيز الاولى ان

يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ذكره في شرح المواقف ومعنى الوجه

هو اختصاص الناعت او التبعية في الحيز والاول هو الصحيح والا اي وان لم

يمتنع قيام الشيء وبقائه معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون

تابع الشيء في التحيز تابعا لشيء اخر في التحيز لخصوصية ذاتية بين ذلك التابع و

ذلك الشيء الاخر او نقول لم لا يجوز ان يكون التابع لشيء في اختصاص الناعت عت

تابعا لشيء اخر في الاختصاص الناعت ايضا لخصوصية ذاتية بينهما قوله المراد

سلامة اسبابه يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال

على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا ولا فرق الا بالاجمال

والتفصيل ونظيره التحول وكثرة الملل وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا

للمكلف ممنوع والاولى بصحيح تفسيره بسلامة اسبابه وقولنا ذو سلامة اسبابه يفيد

صحة الحمل لا صحة التفسير هنا والاقرب ما افاده بعض الافاضل في امثاله مبنية

على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولو صح الامر

تسومح في عد سلامة الاسباب وصفا له هنا كلامه قوله وصفا اضافيا اي وصفا

نسبيا يكون من اصول ما هو متعلقه لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه

وقوله

وقوله يعبّر عنه تارة بلفظ مجمل يعني به لفظ الاستطاعة وقوله تارة بلفظ مفصّل اي بلفظ سلامة الاسباب وقوله وقولنا ذو سلامة اسبابه اشارة الى جواب سؤال مقدّر وهو ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي فالّا كما صحّ تفسيره بقولنا ذو سلامة اسبابه فاجاب بان ذلك لصحّة الحمل لا صحّة التفسير وذلك لانّ الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال رجل ذو مال كثير وفيه ردّ على التاج يعني ان الاستطاعة صفة ذاتية وسلامة اسبابه صفة اضافية لا ذاتية فلا يصحّ تفسير احدهما بالآخر الّا بناءً على التاج وقوله التاج هو انّ قوله سلامة اسبابه يدلّ دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية وهو كونه بحيث سلمت اسبابه وكهذا اخذ سلامة الاسباب من قبيل الاوصاف هنا ولعلّ مراد الشارح هو الاشارة الى التاج الذي افاده بعض الافاضل فلذا قال الشارح هو ذو سلامة اسباب ولم يقل هو سلامة اسباب بدون قوله ذو فان قوله ذو سلامة اسباب كما يفيد صحّة الحمل يفيد صحّة التفسير ايضا ومعنى قوله ذو سلامة اسبابه هو كونه بحيث سلمت اسبابه ولا شكّ انّ كونه بحيث سلمت اسبابه صفة ذاتية للمكلّف كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له قوله تعدّ على هذه الاستطاعة والتوفيه انّ سلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة الحقيقية عندنا لقصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الّا الى القصد هذا كلامه قوله والتوفيه آه اشارة الى جواب سؤال مقدّر وهو ان يقال انّ العجز كان باقيا مع سلامة الاسباب لعدم القدرة التي هي علّة حقيقية عند المعتزلة وعادية

عند الشيخ واما ما كان يلزم تكليف العاجز وهو باطل وحاصل الجواب ان هنا
العجز لا يضر فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكفي من جانب العبد
فان الله تعالى اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب
الفعل فلهذا شاع الجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب فان قلت ان سلامة
الاسباب كانت من قبيل الاعراض وقد عرفت ان العرض لا يبقى فينبغي ان يكون
حالها كحال الاستطاعة في ان تكون مع الفعل قلنا ان سلامة الاسباب من قبيل
الصفات الاعتبارية فيجوز ان تكون باقية تبعا للاسباب ويجوز ان يكون
المراد بسلامة الاسباب الاسباب السالمة ولا شك انها جواهر باقية على ان
عدم بقاء الاعراض ممنوع كما عرفت فعلى هذا وقد يجاب اي عن استدلال الخصم بان القدرة
لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز قوله صالحة للضدين اي فلا يلزم تكليف
العاجز كما زعم الخصم قال بعض الافاضل ان صح عند ابي حنيفة رضي الله عنه
ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالعجز في الجمع بين
الكلامين بعد ما ذكره الامام الرازي كما عرفت قوله ولا يكلف العبد بما
ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يمتنع في نفسه
وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه
تع او ارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع
اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا
تفصيله ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا
يعد هذه المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يحتج اصحابنا بان

القدرة الحادثة

القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا
الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا يقول به هنا كلامه
فقوله ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم وهو ما يمكن في
نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء
دونه وما يمكن منه اي يمكن من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق دونه
والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هذه المرتبة جايزة عند البعض
كما ذكر في شرح المواقف ثم ان لفظ تكليفه مستدرك ههنا فالاحسن ان
يقال والاولى لا تجوز ولا تقع اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها ويدل على عدم وقوعها الاستقراء ايضا على ما قالوا
وقوله تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري حاصله ان الفعل قد يمتنع لعلم
الله تعالى بعدم وقوعه او لتعلق ارادته واختياره بعدمه فان مثل هذا الفعل
لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله وهي لا تتعلق
بالضدين بل لكل واحد من الضدين قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده
عندنا والتكليف بهذا جايز وواقع اجماعا على ما ذكر في شرح المواقف وقوله
ومن لا يقول به اه اي ومن لا يقول بان تكليف ما لا يطاق واقع
لا يعد المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق وهو لا يقول به فان كل الاشعري
لا يقول بان ايمان المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق مما لا يطاق فانما
يقول بان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مما لا يطاق كما عرفت وقوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اي بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في

في نفسه بتدريجه قوله وامّا النزاع في الجواز وكذلك ان تأخذهما على الاطلاق لانه
لا يستلزم الشمول وقد يقال انّ ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عم
في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه
واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا في بعض التكليف بالمرتبة الاولى
فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في
نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم ما
دة الشبهة هو انّ المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا
وصل اليه ذلك الخصوص وهو مم واما قبل الوصول فالواجب هو الاذ
عان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون
الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب
الاشخاص هذا كلامه قوله بقرينة قوله واما النزاع في الجواز فان النزاع بيننا
وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد
بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه قوله وكذلك
ان تأخذهما على الاطلاق اي بحيث يتناول المرتبتين الاوليين على الا
طلاق قوله لانه لا يستلزم الشمول يعني انّ اخذهما على الاطلاق لا يستلزم
شمولهما لجميع افرادها فلا يلزم ان يكون قوله واما النزاع في الجواز مقا
بلا لهما بل يكفي مقابلته لما يختص باحدهما وهي المرتبة الوسطى اذ المفروض
انهما اخذتا على الاطلاق لا على العموم والشمول قوله ومن جملته انه لا يؤمن

اي ومن جملته

اي ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلف ابو لهب بان يصدق
النبي عم في هذا الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق النبي عم ثم ان ابا لهب
اذا كان مصدقا تصديقا مستمرا كان هو عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا
فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه لا يجد في باطنه خلافه وهو التصديق
بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق ولا شك ان
هذا الايمان المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب
في حالة واحدة هذا ما خوذ من شرح المواقف قوله لانه يجوز ان لا يخلق
الله العلم هذا خلاف الضرورة الوجدانية قلنا قال نعم وهو خلاف العادة
فينبغي ان يكون من المرتبة الوسطى قوله والذي يحسم مادة الاشكال اه
وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق
وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة فيه والتصديق التفصيلي مفهوم ايمان صح
فهو مشروط بعلمه لوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين وهو
محال دون الاول كذا في شرح المواقف وانت خبير بان المقصود مهنا
هو الالزام على المعتزلة ولا شك ان قوله عم ابو لهب لا يؤمن كان
بحيث يمكن ان يعلم مجيئه به فح يلزم جواز التكليف على ابي لهب بالجمع
بين النقيضين فتأمل قوله في حقه اي في حق ابي لهب قوله بما عداه
اي بما عدا انه لا يؤمن قوله وتقريره انه لو كان جائزا اه لو صح هذا التقرير
لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لما اخبر الله تع عنهم بانهم
لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع هنا كلامه وانت خبير بان هذا النقض

كان مندرجا فيما بعده من قول الشارح او اضافة بعدم وقوعه فلا يحسن ايراده
قبل ذكر ما هو مندرج فيه وقد ذكر الشارح فيما بعد ما هو حاصل له ايضا حيث قال
وحاصلها انا لا نسلم اه فانه اشارة الى ان الاولى ان لا يقيد بالتخليق يمكن ان يقال ان قوله
تخليقه يعني مخلوقيته ولا نزاع في مخلوقية الفعل المولد وانما النزاع في انها مستندة الى
الله تعالى او الى العبد فاصحابنا يقولون لا صنع للعبد في هذه المخلوقية لا خلقا ولا كسبا
والمعتزلة ينكرون ذلك قوله فلا استحالة اكتساب ما ليس فانا نجد القدرة مع انا
نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فيها كحالنا بالنسبة
الى المتولدات في غيرها فلا اكتساب في جميع المتولدات هذا كلامه قوله مع انا نعلم
بالضرورة اه اشارة الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب الانسان
يده على حجر عظيم فحصل في يده الالم فان هذه الالم حاصل في محل القدرة وهو
اليد فينبغي ان يكون للعبد صنع في اكتساب هذا الالم بخلاف ما اذا ضرب يده على انسان
آخر فحصل الالم في ذلك الانسان الآخر فان هذا الالم الثاني ليس في محل القدرة
فينبغي الا يكون للعبد صنع في اكتسابه فاجاب بانه لا فرق بين الالمين بالضرورة
ولا اكتساب في الثاني قطعا فلا اكتساب في الاول ايضا وقد ذهب ضرار و
حفص من المعتزلة الى ان ما كان من المتولدات في محل قدرة الفاعل كالعلم
النظري المتولد من النظر فهو فعله وهو حاصل بايجاده وما كان في محل مباين
لمحل قدرة الفاعل فان وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع
والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالام الحاصلة في المضروبات
قوله ولذا لا يتمكن العبد اه يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب

منع

ممنوع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة في
فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه هذا كلامه ويمكن ان يقال ان كلام الشارح
ههنا مبني على الافعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك
اذا ضربت انسانا حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم
في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربته ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة
هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده وكذا الكلام في المشي الممتد زمانا
فانك متى اردت ترك امتداده تركت اذا عرفت هذا يظهر لك انه لا اكتساب
للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة كما عرفت وكذا لا تمكن
العبد من ترك امتدادها كما عرفت ايضا بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها
قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن كما عرفت وكذا لا يمكن العبد من ترك امتدادها كما عرفت
ايضا بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن
من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذا قيل بالفعل قوله اي
الوقت المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت
من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل هذا كلامه قوله الى الوقت المقدر
لموته يعني ان المقتول عند اهل الحق ميت في الوقت الذي قدر الله تعالى له
وعلم انه يموت فيه قوله ولا بالموت بدل القتل اي لو لم يمت بهذا القتل
المخصوص لجاز ان يموت بدون قتل ما اصلا وان يموت بقتل آخر غير ذلك
القتل المخصوص قوله قد قطع عليه الاجل اي لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش
الى امده هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر
اجله

لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحيوة قطعًا
من غير تقدم ولا تاخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات
وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد هذا كلامه قوله اى لم يو
صله اليه يعني ان القاتل لم يوصل المقتول الى الاجل وقال الخيالي اعلم ان هذا التفسير مبني
على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في
النسخ التي وجدناها هكذا ان الله تع قد قطع عليه الاجل والمناسب للمعتزلة هي النسخة
الاولى ذكر في شرح المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم
يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تع موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل
انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت قوله هم يقطعون اى يحكمون حكما قطعيا
فالقطع المذكور ههنا غير القطع المذكور سابقا قوله فهل يتحقق ذلك آه اى هل يتحقق
في حق المقتول الزمان الذي يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم وتاخر ثم ان ههنا
التحقيق على وجهين اصحهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وهو
مذهب ابو الهذيل والثاني انه لو لم يقتل يجاز ان يموت في ذلك الزمان
وان لا يموت وهو مذهب ا صحابنا كل وقت قوله كذا في شرح المقاصد قال
في شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله
تع كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب
على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف
لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر ومرجع الخلاف الى انه هل

يتحقق في

يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل
فانه وقت هو اجل له انتهى كلامه وقصد وده الاشارة الى النزاع ههنا حقيقي
لا لفظي والمراد بالاجل هو المضاف الى الموت قوله اذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه
قلت قوله تع لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط
هذا كلامه فقوله عند مجيئه اي مجيء اجلهم قوله في نفيه اي نفي الاستقدام اذ لا يمكن ان
يقال مثلا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون على اجلهم قوله فلا يتقيد بالشرط اي لا
يتقيد قوله تع لا يستقدمون بالشرط المذكور وهو قوله تع اذا جاء اجلهم وقال
بعض الافاضل انا نلتزم عطفه على الجزاء فنجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه
كناية عن معنى انهم لا يستطيعون تغيير الاجل اصلا وانت خبير بان ههنا المعنى
حاصل بذكر الجزاء وحده بدون ذكر قوله تع لا يستقدمون فالحق انه معطوف
على مجموع الجملة الشرطية على ما هو المشهور قوله واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة
بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد ولكونه في صورة الاحتجاج
استعيرت لفظة الحجة له هنا كلامه فقوله قالوا المسئلة بديهية يعني مسئلة كون
تولد موت المقتول من فعل القاتل وبقائه لولا القتل ضرورية كما ادعوا الضرورة
في تولد سائر المتولدات واعلم ان مرادهم الفرقة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه واما الجمهور منهم فانهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية على ما
ذكر في شرح المواقف فما ذكر الشارح من قوله احتجت المعتزلة الخ مبني على ما
ذهب اليه الجمهور من المعتزلة فعلى هذا الاجابة الى ان جعل لفظ الاحتجاج مجازا

عن معنى التنبيه قيل والجواب عن الاول يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ونحوه
الى القول بتعدد الاصل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض
الآيات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني في
هذا كلامه قيل لا يوافق تحرير محل النزاع وهو ان يقال ان الاجل زمان تبطل
فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فلو كان عمره اربعين على تقدير ترك الطاعة وسبعين
على تقدير فعل الطاعة لزم تقدم الاجل على التقدير الاول وتأخر الاجل على التقدير
الثاني ويلزم ايضا ان يكون له اجلان وهو خلاف مذهبنا هنا وانت خبير بان
الاجل الذي قدر الله تعالى موته فيه هو زمان انتهاء السبعين ولا تقدم ولا
تأخر هناك واما زمان انتهاء الاربعين فليس ذلك باجل قدر الله تعالى موته
فيه بل لا عبرة بمثل هذا الاجل الفرضي اذ لو اعتبر مثل هذا الاجل لزم ان يكون
له الى السبعين آجال لا تعد ولا تحصى فانه لما ولد في زمان من الازمنة كان
بحيث يمكن ان يقتله رجل في كل ساعة الى آخر السبعين فلو قتله ذلك الرجل
في ساعة من تلك الساعات كان اجله فيه لكن الله تعالى يعلم انه لا يقتله وانه لا يموت
الى تمام السبعين فتعين ان اجله عند تمام السبعين من تقدم وتأخر وظهر
انه لا تعدد في اجله بخلاف الاجل المؤخر للمقتول عند المعتزلة فانه اجل
قدر الله تعالى للمقتول عندهم فكان هذا الاجل وقتا معتبرا لكن القاتل قد غيره
بتقديم القتل عليه في زعمهم قيل اخبار آحاد قلت تلك الاحاديث مشهورة في المعنى
بل هي بجميع طرقها حتى شاع بين الامة ان الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وصلاح
الرجل يزيد عمره وفساده [illegible] وظلمه ينقص عمره وقيل الآيات القطعية

مثل قوله تعالى

مثل قوله تع ولكل أمة أجل إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قوله إلا كما زعم الكعبي فإنه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول ميت بأجله لم يقطع لكن الموت والقتل عرضان ... المقتول ليس بميت وكأنه يخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تع فإن مات أو قتل الآية لكن لا حاجة في أن المعنى مات حتف أنفه وإن مجرد بطلان الحياة موت هذا ما هو مذكور في شرح المقاصد قال إن للحيوان أجلا طبيعيا قيل هو في الإنسان أن يبلغ سنه إلى مائة وعشرين سنة وقوله آجالا اخترامية أي حاصلة بحسب أسباب لا تعد ولا تحصى من الأمراض والآفات كذا في شرح المقاصد يقال اخترمهم الدهر أي اقتطعهم واستأصلهم كذا في الصحاح أي قطعهم واستأصلهم قوله فيأكل كله أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا يكون العواري رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز أن يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تع ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال إطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده هذا كلامه قوله أي يتناوله يعني قوله فيأكل كله مجاز مرسل ذكر الخاص وإرادة العام حتى يتناول المشروب كما يتناول المأكول قوله وقد يفسر الرزق ذكر في شرح المواقف أن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق ما به حي سواء كان بالتغذي أو بغيرهما كان أو حراما قال الآمدي والتعويل على هذا التفسير قوله وفيه بعد لا يخفى أي لبس في العرف إطلاق الرزق على العواري وأنت خبير بأنه يصح أن يقال إن فلانا رزقه

الله العوارى وذلك لان الانتفاع يكفى فى حصول الرزق معنى الرزق كما فى
الاطعمة المباحة بدون التمليك فان من اكل الطعام المباح بدون التمليك كان مرزوقا
واكل العوارى المباحة للانتفاع بدون التمليك كانت ارزاقا قوله ويجوز ان ياكل شخص
رزق غيره هذا غير مناسب فى هذا الموضع وانما موضعه اللائق ما سيجئ من قوله ولا يتصور
الا ياكل انسان رزق غيره قال السيد الشريف فى شرح المواقف وربما قال بعضهم
الرزق هو كل ما ينتفع به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فان قيل كيف يتصور
الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق
الرزق على المنفق جاز عند اصحاب هذا التفسير لانه بصدده انتهى كلامه اى كان ههنا
المنفق بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق قوله مملوك ياكله المالك المراد انه المالك
المجعول ملكا بحسب الاذن فى التصرف الشرعى والاختلاف معنى الاضافة الى الله تعالى
وهو معتبر فى معنى الرزق عندهم ايضا كما سيجئ ان شاء الله تعالى فى يندفع بملاحظة
الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا اكلها وفى بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة
فان صح ذلك فالدفع ظاهر ههنا كلامه شبه يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم فان خمره
وان كان ملكه على الاطلاق لكنه ليس ملكه من حيث هو حقوله كذا الكلام فى الخنزير
وقوله فالدفع ظاهر اى للمعتزلة ان يقولوا ان خمر المسلم وخنزيره ليس ملكا له فاندفع
النقض الوارد بهما على تفسيرهم الرزق بانه مملوك ياكله المالك قوله ان لا يكون
ما ياكله الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها يقتضى
ان يكون كل دابة مرزوقة ههنا كلام وانما قال ظاهر قوله تعالى لان للمعتزلة ان يقولوا ان تسمية ما ياكله الدواب رزقا مبنى على التشبيه

بما هو مملوك

عما هو مأكول للانسان فيأكله فيكون لفظ الرزق مجازا في حق الدواب
فعلى هذا لا يلزم ان تكون كل دابة مرزوقة حقيقة وانت خبير بان هذا التأويل
خلاف الظاهر المتعارف فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة قال في شرح المقاصد
وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملكه الله تع وخروج رزق
الدواب بل العبيد والاماء ايضا قوله ان من اكل الحرام طول عمره اه اجيب
بانه تع قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه
منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما هذا كلامه وهو بعينه مذكور
في شرح المقاصد واما النقض وهو ان يقال ان من مات ولم يأكل حراما
ولا حلالا لم يرزقه الله وهو باطل لقوله تع وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها فجوابكم جوابنا وقولنا فجوابكم جوابنا كان مذكورا في شرح المقاصد و
لعله اشارة الى ان اصحابنا اجابوا بان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما
كان منتفعا في رحم امه بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقا كان للمعتزلة
ان يجيبوا بان اكل الحرام طول عمره كذلك في رحم امه فيكون من رزقه الله تع
والاولى ما ذكره في شرح المواقف وهو ان يقال فيلزمهم ان من اكل الحرام
طول عمره فان الله تع لم يرزقه وهو خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة
قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تع وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال
للهداية هذا كلامه قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اي لا معنى لان يقال مثلا الله
تع يجد من يشاء ضالا او يسمي من يشاء ضالا او مضلا على اصل المعتزلة فانهم كانوا
يقولون كانوا يقولون ان العبد مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشية الله تع

وكانوا يعتقدون بالحسن والقبح العقليين وكذا لا يخفى لان يقال الله تعالى بين طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان طريق الحق عام لجميع العباد فلا يخفى لتقييده بمشية
الله تعالى وقوله فيه فوات مقابلة الاضلال من قال بان الاضلال وجدان العبد
ضالا كان يقول بان الهداية وجدان العبد مهتديا فحينئذ لا يفوت مقابلة الا
ضلال للهداية فيكون المعنى انهم ضلال على ما قيل الله تعالى يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء مهتديا
قوله ومثل هداه فلم يهتد مجاز وكذا قوله تعالى فاما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
على الهدى ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود خلقنا فيهم الهدى فتركوا
وارتدوا اذ لا ارتداد في اول الاية واخرها على نفي الحصول هنا كلامه قوله ومثل
هداه فلم يهتد اه وذكر في شرح المقاصد وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله
تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق
الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء قوله والله اعلم جملة معترضة قوله على
نفي الحصول اي على نفي حصول الهدى والحق ان قوله تعالى واما ثمود الاية صالحا لان
قوله الا بعد ان ثمود يدل على نفي حصول الهدى في ثمود دلالة قطعية كما فهم قوله وهو
باطل لقوله تعالى وايضا الناس مكلف في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه
فوات فوائد المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم
للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول وما يقال
ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها مدفوع بان الحكم مع عدم الحصول
نقيضه يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان الحكم في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه اقوى الفضائل بالتقدم وسبقها

في استجاب

في اسلوب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هنا
وجه آخر هذا كلامه قوله الناس يختلف في الهداية آه يعني ان ما ذكره المعتزلة باطل بالاجماع
لا ان الامة على اختلاف الناس في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس بمهدي والدعوة عامة
لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويل الهداية بالدعوة على ما ذكره في شرح المواقف
وقوله فيه فوات قاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هي لزوم مطاوع الفعل المتعدي
له بحيث لا ينفك هو عنه نحو لزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية
بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب
لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو مهتد بل يقال
هو ضال قوله ولا مدح الا بالحصول اي الا بحصول الاهتداء وذكر في شرح المواقف انه
كونه مهديا من صفات المدح يمدح به في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل
بكونه مدعوا الى الايمان والطاعة فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى الايمان والطاعة
وقوله وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة هذا اشارة الى منع قوله ولا مدح الا بالحصول
اي لا نسلم ان لا مدح الا بالحصول اذ عند بيان طريق الثواب يحصل الاستعداد التام للا
هتداء وهذا الاستعداد فضيلة يمدح عليها قوله نقيصة اي عيب وفي الصحاح النقيصة
العيب قوله لان التمكن في نفسه فضيلة وانت خبير بان هذا التمكن بمنزلة الآلة لحصول
الاهتداء فلا يحسن في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الاهتداء
الذي هو ثمرة ذلك التمكن والاستعداد نعم يحسن ان يقال فلان متمكن او يقال مستعد
لكن الكلام هنا في ان يقال فلان مهدي مدحا فلا يناسب قولهم فلان مهدي
وفلان آخر غير مهدي اذ التمكن عام للكل لكن هذا وجه آخر وهو وجه اختلاف

كون التمكن عاما لا يمنع ان يقولوا
فلان مهدي ولعل مراده فلا يناسب
قولهم فلان مهدي ح

الناس في الهداية كما عرفت آنفا قوله ولقوله عم اللهم اهد قومي ولقوله تع اهدنا الصراط

المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم المطلوب ويرد على هذا انه بناء في التفسير بالخلق ايضا

على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل

بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان

المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة هذا كلامه قوله اذ الطلب يستدعي عدم الحصول

يعني ان قوله عم اهد قومي لا يراد به طلب البيان اذ الطلب يستدعي عدم حصول

المطلوب والبيان حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام في قوله تع اهدنا

الصراط المستقيم لا يراد به طلب بيان الطريق اذ هو حاصل قبل الطلب قوله بناء في

التفسير بالخلق ايضا وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا فينا فاذا طلبنا الاهتداء

كان طلبا لتحصيل الحاصل وانه بط قطعا ولقائل ان يقول ان المراد هنا هو طلب

الدوام على الاهتداء والثبات عليه على ما ذكر في كتب المعاني واما طلب الدوام

والثبات على بيان الطريق الحق فهو طلب دوام التكليف لكن طلب التكليف

غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر الناس يتهاونون ويتكاسلون في

الافعال المكلف بها فكيف يطلبون التكليف بها والدوام على ذلك التكليف قوله

ان الغرض في امثال هذا المقام آه والحاصل ان امثال ذلك عندنا راجعة الى خلق

الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية وبناء

ايضا على ما مر من انه تع هو الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه تع

لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب

على خلق الهداية والضلال وكونها على خلاف الظاهر المتبادر وقد عرفت بطلان

ذلك كله

وذلك كله قوله والمشهور ان الهداية آه يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية
المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي
فلا منافاة بين هذا الكلام قوله المشهور ان الهداية آه جملة معطوفة على الجملة السابقة وهي
قوله ثم المذكور في كلام المشايخ آه ومقصود الشارح ههنا هو ايراد ر وابنيس منع
في شان الهداية قوله المرادة في اغلب استعمالات المشايخ الاولى ان يقال المرادة
الظاهرة في استعمالات الشارع آه اذ الكلام في الهداية المذكورة في القرآن والحديث
كما عرفت دون الهداية المذكورة في كلام المشايخ ثم ان الالفاظ المذكورة في القرآن
والحديث قد تكون حقيقة شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى خلق الاهتداء
وقد تكون حقيقة لغوية او عرفية وهو ظاهر وقد تكون مجازا شرعيا او لغويا او عرفيا
على ما علم في علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعاني والله اعلم قوله والا فلتي الكافر
الفقير آه اذ الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتعرض
فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم لم يفعل
ذلك فيمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تع على ما مر في صدر الكتاب
فالامر ظاهر بهذا الكلام قوله ثم اماتته اي ثم الاصلح له اماتته قبل التكليف او سلب
عقله قبل التكليف قوله فان قال قلت آه ذكر في شرح المقاصد فان قلت
بل الاصلح له التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى منزلتين قلنا فلم لم يفعل
ذلك لمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح
له ولهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم الله تع
في الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت

فرعون وهامان ونمرود وغيرهم من الضالين المضلين اصلاً فكيف لم يكن منع الاصلح
ممتنعاً لا جناية له لاجل مصلحة الغير منها وظلماً انتهى كلامه ق وقد مر في صدر الكتاب ان هذا الا
لزام لا يرد على معتزلة بغداد فانهم قالوا بوجوب الاصلح في الحكمة والتدبير فعلى مرادهم
ان اقصى ما يتمكن به العبد من تحصيل ما كلف به واجب عليه تع وقد ادى ذلك
حيث اعطاه القدرة والعقل وايده بارسال النبي عم ليهديه الى طريق الحق
فلم يبق تحت قدرته الا التفضل على الهداية وهو بحث في الكشف ق ولما كان له منة
على العباد فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور للغير المفتقر بخل وسفه فلزوم البخل وكذا
جعل علق(؟) قدرة الله تع بالترك مستحيلا ابدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا منع الطلب
على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه
لا اختيار له في شفقته لانا نقول لا منة في شفقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية
المنبعثة منها وان وجدت هنا كلامه ق وكذا بعض النسخ والصحيح العقلي والنقلي(؟)
ونحو ذلك ق جعل فعل ماض في محل الرفع على انه خبر المبتدا وهو قوله فلزوم
البخل ق ولا منة في مثل ذلك المنة هي ان يعتد باحسانه على من احسن اليه على ما
ذكر في تفسير القاضي ولا شك ان الفعل اذا كان واجبا عليه تع والترك كان
مستحيلا فلا يصح له المنة في ذلك الفعل لكونه مؤديا للواجب عليه كمن يرد دينا
لازما عليه ق قوله الاب المشفق يستوجب المنة اه هذا اشارة الى نقض اجمالي
حاصله ان الاب يمتن على ولده بسبب شفقته وهذا مقبول شرعا وعقلا مع ان الاب
لا اختيار له في شفقته ق منها اي عن الشفقة ق وان وجدت اي ان وجدت
تلك الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة فيها المنة لله لا للاب

وجواب المنع

وجوابه انا منع ما يكون آه حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه احد
بل محض حق الله وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يكون مخلا بالحكمة
البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة تجوز وترك الاصلح اذا
اقتضى الحكمة تركه قال الزمخشري في تفسير قوله تع وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن
حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح وتجويز
ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب
عندهم ولو سلم ففي كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير الخ هو المغفرة
ولو سلم فالتجويز على التقدير الخ لا ينافي الاستحالة ولو سلم فالكلام
مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك الاصلح الحكمة بخل
او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى
اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات
هذا الكلام قوله فتركه اي ترك الاصلح وقوله رعايته اي رعاية الاصلح
وقوله قال الزمخشري يعني صاحب الكشاف وانه من المعتزلة
وقوله اي يقول لهم هذا مقول القول وقوله لا دلالة في كلامه الخ
ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري
دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعم بل مراد ذلك القائل ان الزمخشري
جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة ترك الواجب حيث جوز ترك
عقاب الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت

الحكمة ترك الاصلح اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب
بسبب اقتضاء الحكمة ترك الواجب فافهم وقوله ولو سلم فمنع كلامه
الخ اي ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح الخ وقوله على ذلك التقدير الخ
يعني تقدير مغفرة الكفار فان مغفرة الكفار قبيح عند المعتزلة وعلى
تقدير وقوع هذا الخ يكون المغفرة اصلح فان الخ قد يستلزم الخ على
ما هو المشهور وقوله ولو سلم فالتجويز الخ اي ولو سلم ان المغفرة
ليست على ذلك التقدير الخ فتجويز مغفرة الكفار على تقدير وقوع
مغفرة الكفار لا ينافي استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمحال جاز
ان يكون محالا وقوله ولو سلم فالكلام الخ اي لو سلم ان تجويز مغفرة
الكفار ينافي استحالة ذلك التجويز حتى ان ذلك التجويز لا يكون محالا
في الكلام مع جمهور المعتزلة دون الزمخشري وحده وقوله وههنا
بحث هذا اعتراض على ما اجاب به الشارح من قوله وجوابه
ان منع ما يكون حق المانع الى اخره وقوله المذهب اي مذهب اصحابنا
وقوله نفي الوجوب في الخصوصيات وهي الاصلح للعبد والعقاب
على الكفار مثلا فانها عند اصحابنا لا يجب عليه تعالى لجواز ان يكون
مقتضى الحكمة تركها ثم ان عدم وجوب خصوصية كل واحد منها عليه
تعالى لا ينافي وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تعالى قال بعض الافاضل
ان جواب الشارح ليس مبنيا على اصحابنا حتى يرد عليهم البحث
المذكور بل جواب الشارح ان يكون الزاما على المعتزلة

القائلين بوجوب رعاية الاصلح في كل شيء ولكن ان ترك ما فيه لا يكون بخلا
ولا سفها ولا جهلا فان رعاية الحكم حق محض له تعالى قد فعلها كرما وعدلا فان تركها
فقد ترك حقه بحيث لا يلزم عليه شيء من التاسخ والنقصان تعالى عن ذلك علوا
كبيرا اقول ثم ليت شعري اي محل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا
غير الوجهين اللذين ابطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل
على الله فلزوم الحج بجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة
اذ يجعلون ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية
ولهذا اضطر متاخروا المعتزلة الى ان معنى الواجب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه
وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب
الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب ح مجرد
تسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا
عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة هذا كلامه قوله ابطالهما
اي ابطالهما الشارح حيث قال اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم
والعقاب الخ وقوله جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا ان قيل انهم جعلوا كل
الاخلال نقصا في الفعل لا نقصا في الذات او في صفة من صفاته قلنا
النقص في الفعل لا يستحيل عليه تعالى فلا يلزم استحالة تركه الاصلح
ولا يلزم من وجوب شيء عليه تعالى وقوله ولهذا اي ولكون هذا هو
مذهب الفلاسفة اضطر المتاخرون من المعتزلة الى اختيار
ما هو مذهب اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه تعالى يفعله البتة

وهذا بالحقيق ليس قولا بالوجوب عليه تعالى بل هو انكار الوجوب
كما لا يخفى قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم ذلك الاستحقاق
بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى
بمعنى استحقاق تاركه عند العقل فيكون وجوبا عقليا هذا الكلام فقوله والا
فعقلي الوجوب العقلي باطل عند اهل السنة الا انه ذكرهم هنا ليتناول
مذهب المعتزلة اذ في هذا التعميم مبالغة في ابطال معنى الوجوب عليه تعالى مطلقا
وقوله بمعنى استحقاق تاركه الذم فيه ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقصا
في ذاته تعالى او في صفة من صفاته يلزمهم الميل الى الفلاسفة كما عرفت والا
فلا وجوب اصلا قوله وهو ظ اذ لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق ولا
للعقاب لانتفائه اذ لا يتصور في حقه تعالى هذا الكلام فقوله لانه المالك على الاطلاق
ان قالت المعتزلة ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك
الواجب قلنا استحقاق الذم اما ان يوجب نقصا في ذاته تعالى او في صفة
من صفاته فهو يؤدي الى مذهب الفلاسفة واما ان لا يوجب نقصا اصلا
فالقول باستحقاقه مجرد تسمية لا معنى له اصلا وقوله اذ لا يتصور في حقه
تعالى اي لا يتصور العقاب في شانه تعالى قوله لانها امور ممكنة اخبر بها
الصادق انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية
يجب تاويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى لما دل على الجلوس الدال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء
ونحوه هذا الكلام فقوله امور ممكنة اشارة الى ان الدليل الذي دل على الحكم

علم امتناع

علي امتناعها ليس بدليل في التحقيق بل هو مغالطة وقعت في صورة
الدليل وقد عرفت فيما سبق ان المراد بالمكن ههنا ما لا يدل الدليل
العقلي علي امتناعه وقوله لتقدم العقل علي النقل لان النقل مو
قوف علي اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان
علي العقل وقوله علي الجلوس اي علي التمكن اي سواء كان التمكن
بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء في قوله تعالى على العرش استوى
اي قصد اليه وبلغ غايته في الاحكام الاتقان وقوله ونحوها مثل ان
يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة كما يقال جلس فلان على
السوي اشارة الي انه سلطانا فعلى هذا يكون قوله تعالى على العرش
استوى من قبيل المجاز المتفرع علي الكناية قوله النار يعرضون عليها
عرضهم علي النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى علي السيف
اي قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيمة دليل علي ان العرض قبل ذلك
اليوم هذا كلامه **اقول** اعلم ان في الآية الكريمة مبالغتين احدهما
بسلوك طريق الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد بين في
علم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح اذ هي اثبات الشيء ببينة و
الثانية بسلوك طريق القلب اذ الاصل ان يقال النار تعرض عليهم
لكن في سلوك طريق القلب مبالغة ليست في اصله علي ما قالوا في
شرح المقاصد لنا تنبيه انه في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا اي قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة

ادخلوا آل فرعون الى اشد العذاب قوله عرفو فادخلوا نارًا وجه الا
ستدلال ان الفآء للتعقيب من غير تراخ هذا كلامه قوله وايضا
فقوله تعالى ادخلوا نارًا بصيغة الماضي يدل دلالة ظاهرة ان دخولهم
النار كان قبل الخطاب مع النبي عم فيكون في القبر ويدل على ذكرناه
انه لو قيل وادخلوا النار بالواو بدون الفآء كان منهم ما ذكرناه
ايضا قال الله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب
القبر اي نزلت هذه الآية في شان عذاب القبر يعني ان الله تعالى ينعم المؤمنين
ويعذب الكافرين في القبر وقوله اذا قيل ظرف لقوله تعالى يثبت الله من
حيث المعنى اي يثبت كل واحد منهم اذا قيل لهم من ربكم الخ فقوله فيقول
تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربي الله وديني الاسلام
ونبيي محمد قوله جماد لا حيوة له آه جوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه
سفسطة غلط وامّا تعذيب الماكول بخلق نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح
الامكان كدود في الجوف وفي خلال البدن فانها يتالم ويتلذذ بلا شعور
منا هذا كلامه قوله ولا شك انه سفسطة وروي مشهور ان بعض الاحجار قد تكلم و
قد صار يابسًا حتى انقطع ماؤه عنه خوفًا عن ان يكون قد وقودهم جهنم حين
ماسمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر على ان يخلق في
الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتالمها وقال بعض
الافاضل انهم اتفقوا على انه تعالى اعاد في القبر نوع حيوة لكن توقفوا
على انه هل يعاد اليه الروح اذ الجواب فعلا اضيفا فلا يتصور بدون الروح

قد صدق وروي عن بعض الاشجار

فهمهم ويتهم فيتنعم

ام لا والمتقدمون على الاجنة رحمه الله
سوال منكر ونكير وقال بعضهم جواب البدن
لمنكر ونكير بدون اعادة الروح فيه

قد

قوله لا دليل لهم يعتد به قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضا فهو مبتدا مبتدا لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب
اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم
ان الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول
هذا مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور
هو بدونه وبما يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا وثانيا
بان المبتدا هو الموجود في وقت المبدا والوقت ههنا معاد فرضا
وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه
هذا خلف واجيب بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين
زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز في الوقتين
بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين
المتغايرين من وجه وايضا لو اخذ ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا
لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المشخصات
لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشيء ونفسه وان دفعه
بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان منع
بطلان التالي والوقوع في الحال فلا نحتاج الى المصحح الباقي الا ان مراده
وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل شيء هالك الا
ابدا

هذا كلامه فقوله فهو مبدأ لا معاد لانه لو اعيد الوقت الاول يكون ذلك المعاد
معاداً في وقت الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبدأ فيكون مبداء
من حيث انه معاد هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله والا فلا
اعادة بعينه اي ان لم يعد الوقت الاول فلا يحصل الشيء بعينه لانه انما
يكون معاداً بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه والوقت منها مع انها لم يعد
على ما هو المفروض وقوله والا يلزم اي وان كان الوقت من المشخصات
يلزم تبدل المشخصات بحسب تبدل الاوقات ويحكي انه وقع هذا
البحث لابن سينا مع احد تلاميذه وكان ذلك التلميذ مصراً على ان الو
قت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما تز عم
فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت غير من كان
يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من
المشخصات هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله مع انه كلام على
السند بل الظاهر انه كلام على نفس المنع الذي هو قوله لا نسلم ان
الوقت من المشخصات لان الكلام على نفس المنع كان مقبولا في المقام
اذ يصح ان يقال ان اعيد وقت الحدوث فهو مبداء الا حدوث معاد و
الا فلا اعادة بعينه وقوله لا يتصور هو بدونه في محل الرفع على انه
خبران وضمير هو راجع الى الوجه والضمير المجرور في قوله بدونه لرا جع
الى الالف واللام في المعين لان الالف واللام ههنا كان بمعنى الذ ي
وقوله لا يضر في الاعادة ايضا اي لا يضر عدم في الاعادة كما لا يضر
عدمه في البقاء وقوله ثانيا بان المهداء اي بان يكون الشق الاو ل

وهو ان يعاد الوقت الاول ايضا لكن لا نسلم قوله فهو مبدا الامعاد

فان المبدء هو الموجود في الوقت المبدا لا وقت المعاد والمفروض ان

الوقت ههنا معاد فلا يلزم الخلف اصلا وقوله فانه في التحقيق تخلل زمان

العدم بين زماني الوجود واما القول بتخلل العدم بين زماني الوجود

فهو قول مجازي بناء على تخلل زمان العدم بين زمان الوجود وقوله

اذ الاختلاف في غير المشخصات رد على قوله وقد يجاب بتجويز التميز

الخ وقوله ثم لا يخفى رد على قوله وايضا لو تم ذلك قوله لان مرادنا

الخ وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل

شئ هالك الا وجهه واجيب بان هلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة

منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب با

لمركبات خواصها واثارها فالتفريق اهلاك للكل هذا كلامه فنقول

اهلاك للكل اي لكل واحد من الجواهر الفردة المطلوب بها انضمام بعضها

الى بعض ومن المركبات من تلك الجواهر لكن بقي الكلام في الجواهر الفردة

التي لم يتركب منها جسم ولم يقع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال ليس في

العالم جوهر فرد لم يتركب منه جسم او يقال ان من شان الجواهر الفردة

التركيب والتعجيل فكان من شانها قوله والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل

فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي للماكول نطفة يتولد منها شخص قلنا

لعل الله تعالى يحفظه بان يصير جزءا للبدن اذ فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا

اصليا والفساد في الوقوع لا الجواز هذا كلامه فنقول يحفظه اي الماكول

اي لا يمكن ان يصير اجزاء اصلية م

يعني ان الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لبدن آخر وقوله فضلا عن ان يصير
نطفة ولو سلم انه يصير نطفة فعل الله تعالى يجعل الاصلية للمتولد منها غير النطفة
بان كانت حاصلة في رحم الام من دم الحيض اونحوها فقوله والفساد في ا
لوقوع لا الجواز جواب عن قوله يحتمل ان يتولد اه اي لا اعتبار للاحتمال
العقلي وذكر في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اوله
العمر الى آخره وقال بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الحاصلة
في اول الفطرة اي في اول تعلق الروح قوله وان الجهنمي ضرسه مثل احد قيل
ذلك بالانتفاخ لا بغير زايد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث
لان العذاب للروح المتعلق به هذا الكلام فقوله وذلك بالانتفاخ فيه
الجوهر الفرد لا يقبل الانتفاخ التخلخل قلنا انه تقبل التكثر والتحلل نعم انه لا
يقبل التصغير والتكاثف لعدم والله تعالى قادر على كل ممكن فهو قادر
على ان يجعل الجوهر الفرد كالجبل وقوله والا لزم تعذيبه هذا نعم كان الله
تعالى قادر على ان يخلق انواع الآلام في الاجزاء الاصلية الذائق المنفصة
اي تلك الاجزاء الاصلية وقوله لان العذاب للروح المتعلق به لا يخفى عليك
ان جمهور القائلين بحشر الاجساد كانوا ينكرون بالجواهر الفردة فالروح
عندهم ينبغي ان يكون مركبا من الجواهر الفردة فيلزمهم ان يقولوا بانتفاع
اجزاء الروح ايضا لان الروح متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت بها الحيوة
قوله قلنا انما يلزم التناسخ اه حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدن
بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان
حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول

فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة
والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتامل
هذا الكلام **فقوله** مغايرة البدنين اي بمغايرة البدنين يعني ان التناسخ
مبني على تغاير البدنين الا انه نقل المغايرة وقوله تدل خبر ان وقوله مع
منصوب بقوله مغايرة الجلدين وكذا قوله بناء منصوب به ايضا وقوله
غير مسموعة دليل دعى اتحاد الاجزاء المسموعة اذ لا مثل ان كل واحد
من الاحراق والتعذيب يكون متعلقا بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن ن
فلو لم يكن في الجلد الثاني اجزاء اصلية لزم الجلد الثاني بلا معصية واما
نفي تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة يكون بالجلد
فهو محل الالم قطعا **قوله** ان كتب الاعمال التي توزن وقيل
تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
هذا الكلام **فقوله** تجعل الحسنات اي يخلق الله تعالى في مقابلة الحسنات
اجساما نورانية اذ لا يجوز انقلاب العرض جوهرا وفي شرح المقا صد
ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان ولسان وشاهين
اي عمودا عملا بالحقيقة لامكانها اي لامكان الحقيقة وذكر في شرح
المواقف روي في الحديث حين سئل النبي عم كيف توزن الاعمال ل
ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وقالت المعتزلة المراد
بالوزن العدل قال الشارح في الكفاية بالكتاب فعلى الاول ان يقال

ن وقيل المراد ان الحسنات تجعل اجساما نورانية

الاكتفاء بالسؤال لان الحسنات قرب من الكتاب اي السؤال
ولعل وجه ما ذكره الشارح هو ان الحساب بذكره في القرآن مع الكتاب
قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقوله والجواب بما مر من انه علي تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالا
غراض لعل في ذلك حكمة لا نطلع عليها قوله لقوله تعالى انا اعطينا
ك الكوثر يشير الي ان الكوثر هو الحوض والاصح انه نهر فانه في الجنة
والحوض في الموقف هذا الكلام فقوله والاصح انه غير مشهور فيما
بين المسلمين الكوثر هو الحوض وذكر في شرح المواقف قوله تعالى انا
اعطيناك الكوثر يدل علي الحوض ويدل عليه ايضا قوله لاصحابه
وقد قالوا اين نطلبك يوم الحشر فقال علي الصراط او علي الميزان
او علي الحوض وروي انه عم قال انه اي الكوثر نهر في الجنة
وعدنيه ربي فيه خير كثير احلي من العسل وابيض من اللبن وابرد
من الثلج وقيل هو حوض في الجنة كذا في تفسير القاضي ويمكن ان
يقال ان الكوثر راسه حوض مسيرة شهر واخره نهر جار في الجنة
فعلي هذا يكون التطبيق بين الروايتين قوله وريحه اطيب
من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند
الشرب الثاني وفي هذا الكلام يعني ان الشرب الثاني والثالث
لا يلزم ان يكون لدفع العطش بل يكون ذلك ليحصل التلذذ بطعمه
وريحه قوله من شرب منه فلا يظماء ويجوز ان لا يشربه الا من قدر

له عدم دخول النار او لا يعذب بالظما من شربه وان دخل النار
هذا الكلام فقوله فلا يظماها اي فلا يعطش وقوله ان لا يشرب اشار
الي ان شربه انما يكون في الموقف قبل دخول الجنة وهذا الاينافي
ان يكون الحوض في الجنة فانه تعالى قادر علي ان ياتي بماء الحوض الي
حيث يشاء قوله اي من الشعر واحدا من الشيف كذا وقع في الحديث
الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما روي من ان اصحابه
قال يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عم علي الصراط فان
لم توجدوا فعلي الميزان وان لم توجدوا فعلي الحوض فوجهه ان الطلب
المرتبة يجوز ان يستانف من كل طرف علي انه رواية غريبة فلا يعارض
المشهور هذا الكلام فقوله فوجهه مبتدا ثان وهو مع خبره خبر
للمبتدا الاول وهو قوله وما روي الخ وهذا العني قوله فوجهه اشار
الي جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان هذا الحديث مخالف للرو
اية المشهورة وهي ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد على
المشهور وقوله يجوز بان يستانف من كل طرف هذا وان جاز عقلا
لكن التركيب يابي عنه اذ لا يحسن ان يقال مثلا فان لم تجدوا في الموقف
المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا
بل المناسب ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف
المتاخر اللهم الا ان يتكرر الوقت في كل واحد من الصراط والميزان
ويكون الوقوف الاخير في الميزان متقدما علي الوقوف الاخير في الصراط

فان الاول بالعكس فح يمكن تطبيق الحديثين او تنكير الوقت في القراط
ويكون الوقوف في الميزان متوسطا بين الوقوفين فتامل قوله
واسكانهما في الجنة والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين
الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا
منها جميعا اذ الهبوط انتقال من مكان العالي الي السافل ويرد عليه
انه يحتمل ان يكون ذلك البستان علي موضع مرتفع كقلة الجبل هذا كلامه
فقوله مخالف للاجماع وذكر في شرح المقاصد وحملها علي البستان من بساتين
الدنيا يجري مجري البلاغة والمراعة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق
الجنة دون النار فبثبوتها وقوله يحتمل ان يكون ذلك البستان الخ و
قيل يحتمل ان يكون الهبوط مستفادا من هبوط المرتبة والتنزل
عنها وذكر في شرح المقاصد لم يرد نص صريح تعيين مكان الجنة والنار
والاكثرون علي ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تمسكا بقوله
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوي وقوله عليه ان سقف الجنة عرش
الرحمن وان النار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الي علم المبين
قوله نجعلها للذين اي نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان نجعل للذين مفعولا
ثانيا لنجعل [illegible] الحاصل جعلها كائنة لهم لا لانفسها قلت يمكن ان يقال
المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا لازم لوجود الجنة
واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظ هذا كلامه فقوله لازم
لوجود الجنة وهذا ظ اذا كانت الدار بحيث غير مشار اليها مثلا ان يقال

فيصير ح

لانفسها

الدار بجعلها لزيد فالظاهر المتبادر هو تمكين تلك الدار من زيد اما
بالهبة او بالعارية ونحو ذلك وامّا نفس الدار فينبغي ان يكون موجودة
وقت حصول هذا القول حتى جعلت مشارًا اليها وقوله فعدول
عن الظاهر لا يخفى عليك ان الحمل على التمكن بالفعل مبني على ان تحمل
المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكره الشارح وعلى ان
تحمل للتمكن بالفعل بمعنى الاعداد بالفعل وهذا معنى صحيح بل واقع عليه
ما ذكر في قوله تعا اعدت للمتقين وهذا الاحتمال كاف لنا ههنا فانا
بصدد المنع والخصم في مقام التعليل قوله اكلها دايم الاكل بضمتين
كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد
بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله
تعا خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم هذا كلامه وقيل المراد بالشيء هو
الموجود في الدنيا فانها دار الفنا دون الموجود في الآخرة فانها دار
البقا وهذا الاحتمال يكفي ههنا فانا من وراء المنع والقايل بانه مشترك
الالزام كان في صدد النقض الاجمالي فيجب عليه اثبات كون المراد بالشيء
هو الموجود المطلق والقياس على قوله تعا خالق كل شيء وهو بكل شيء
عليم غير مقبول عند المانع كما لا يخفى قوله انما المراد الدوام بانه آه يعني
ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يعد دايمًا بحسب
العرف وان انقطع في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل
شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلًا هذا كلامه وحاصله كلام

الشارح انه اذا فني من اكل الجنة شيء لحظة جيئ بدله شيء اخر لحظة
وهذا لاينافي الدوام العرفي وحاصل كلام المحشي انه اذا قرب وقت فناء
شيء من اكل الجنة جيئ لمثله او لانه يفني ذلك الشيء بعد وجود مثله وذلك
ان تقول اذا فني منه شيء في آن جيئ ببدله في ذلك الآن شيء آخر
وح لاينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه اولي من الاولين كما لايخفي
فتامل **قوله** بل يكفي الخروج عن الانتفاع به اي المقصود منه فلا يرد
ان ما لايفني يدل علي وجود الصانع وهي من اعظم المنافع هذا الكلا مه
قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به يعني ان خروج كل شيء من اكل
الجنة عن الانتفاع به لاينافي الدوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته
وهذا الاحتمال كاف للشارح فانه في مقام المنع ههنا وقوله اي
المقصود بالجر لانه تفسير للانتفاع المجرود وقوله ومنه اي من ذلك
الشيء الهالك فان كان المقصود من الشيء هو الاكل فهلاك خروجه
عن الانتفاع باللبس قس علي هذا نظايره وقد يقال ليس المراد من
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس رضي الله
عنه يقال في تفسيره كل حي ميت الا وجهه فعلي هذا يكون معني الهلاك هو
الحدوث **قال الشارح** وذهب الجهمية اي انهما تفنيان قالوا الجنة والنا ر
تفنيان بعد دخول اهلها فيهما حتي لايبقي سوي الله تعالى وذلك لان القوي
الجسمانية لاتفيد اثارا غير متناهية لا في المدة اي لايقوي علي فعل زمان غير
متناه ولا في العدة اي لايقوي علي فعل عدد غير متناهية اي لايقوي علي فعل

في زمان

في زمان عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ان يفعل غير المتناهي سواء كان
قوله الشرك بالله ان اراد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق
والا فسائر انواع الكفر خارجة هذا كلامه الظاهر ان المراد بالشرك ههنا
هو مطلق الكفر فالسحر اعم من الكفر من وجه فلهذا افرد السحر بالذكر وذلك
لان المراد بالسحر هو ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان
مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يستتب الا لمن يناسبه في الشرارة
وخبث النفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون وبهذا
يتميز الساحر عن النبي عم والولي كذا في تفسير القاضي ولا شك ان ما يتقرب
من الشيطان لا يلزم ان يكون كفرا بل الكبائر التي غير الكفر مما يتقرب الى
الشيطان ايضا فلا بد من ذكر السحر ايضا حتى يندرج في الكبائر المطلقة
بل الكبائر التي غير الكفر قوله الشارح والفرار عن الزحف اي عن
الجيش في القوار لكن يجب ان يعيد بالمثل او الضعف لقوله تعالى فان يكن
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الآية وفي التاتارخانية واذا لم يكن
للمسلمين قوة وجاءهم من العدد ما لا طاقة لهم به فلا باس بان يفروا حتى
يلحقوا بالمسلمين قوله والالحاد في الحرم اي الذنب فيه فالكبيرة فيه كبيرتان
وقوله ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكرات من غير
ماء العنب وقوله او اكثر كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة
وقوله كل معصية اصر عليها لقوله عم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الا
ستغفار قوله انهما اسمان اضافيان هذا يخالف ظاهر قوله ان تجتنبوا

كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم والتوجيه ما يجي امن ان المراد من الكبائر جزئيات الكفر هذا كلامه قوله يخالف ظاهر قوله مع لان ظاهر قوله يدل ان الكبيرة والصغيرة اسمان اضافيان بل يجب ان يكون مسماهما امران معلومان بذاتهما حتى يتصور الاجتناب عن احدهما وان لم يجتنب عن الآخر منهما واعترض عليه ايضا بان الفقهاء اتفقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في حق الشهادة دون الصغيرة يدل على انهما يفترقان بذاتهما وفي الكافي والاحياء ما كان شفيعا بين المسلمين وفيه منك حرمة الله تع والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة قوله بطريق الاستحلال اي على وجه يفهم منه عدم حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي هذا كلامه فعلى هذا ان الاستحلال تكذيب الكلام في المصدق الذي عليه امارة التكذيب وفي العمل ع استحلال النبي عم حلالا وفي التاتارخانية ومن استحل حراما علم حرمته في دين النبي عم كنكاح ذوي الارحام او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير من غير ضرورة فهو كافر وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال قوله لا اجمع عليه السلف لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن هذا كلامه فقوله النفاق كفر مضمر اي فلا يلزم ثبوت منزلة بين المنزلتين عند الحسن ايضا فلا يلزم مخالفة الاجماع اصلا قال الحسن من اعتقد ان في هذه الجمله لم يدخل بين فاذا زعم ذلك ثم ادخل بين

فيه علم انه قال لاعن اعتقاد فيه فكذا الحال في مرتكب الكبيرة كذا في شرح
المواقف في قوله المتقدم عليه اي علي الحسن وقوله والا لما خالفه
الحسن اي لو كان اجماع قبل الحسن لما خالفه اصلا اذ لا يجوز لاحد ان
يخالف الاجماع اصلا علي ما علم في علم الاصول فالحق ان الحسن
مع الاجماع في انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه ادعي ان مرتكب
الكبيرة كافر غير مظهر كفره قوله والحديث وارد علي سبيل التغليظ
لا يقال فح يلزم التكذيب في اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان
هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة
علي انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن هذا كلامه قوله ترك اظهار
القيد الظاهر انه ليس من قبيل ترك القيد بل ينبغي ان يكون من قبيل جعل
وجود الشيء كعدمه كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت فههنا قد جعل الايمان
الزاني كلا ايمانه تغليظا ومبالغة لعدم جريه علي موجب الايمان اذ لا
ينبغي للمؤمنين ان يفعل امثال ذلك قوله علي رغم انف ابي ذر رغم الانف
وصوله الي الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته
علي رغم انفه اي علي خلاف مراده لاجلي اذ لاله والجار في الحديث متعلق
بمحذوف اي قلت هذا علي رغم انفه هذا كلامه والظاهر ان الجار متعلق
بقوله عم دخل اي من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زني وان سرق
علي رغم ابي ذر قوله فمن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من
عامة يتناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشيء هو [تصديقه] به ولا نزاع في كفر من لم

فيه خلل م

لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفي ولا نزاع في
كفر من لم يحكم بشيء مما انزل الله هذا الكلام قوله ان كلمة من عامة في كل
من لم يحكم بما انزل الله تعالى فيه الفاسق كذا في شرح المواقف فيه ايضا و
نقول المراد بما انزل الله تعالى هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا ا
لتورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وامتنا غير متعبدين الى غير مكلفين
بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول
بموجبها قوله فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان
ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب ان ههنا الحصر ادعائي للمبالغة لولا
فالفاسق يتناول الكفر بعد الايمان وقبله اجماعا هذا الكلام قوله حصر الفاسق
يعني ان ضمير الفصل يقتضي حصر الخبر على المبتدا فيصدق ح ان كل فاسق كافر قوله
ان هذا الحصر ادعائي والاولى انما يقال ان ضمير الفصل ههنا لمجرد التاكيد لا
للحصر لان الكافر قبل الايمان فاسق كالكافر بعد الايمان فلا ينحصر الفاسق مطلقا
فيمن كفر بعد الايمان وسلمنا انه للحصر فهذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق
الفاسق ينصرف الى فرده الكامل وهو الكافر بعد الايمان قوله من ترك
الصلوة متعمدا فقد كفر الجواب انه محمول على الترك مستحلا او على كفران
النعمة هذا الكلام قوله على الترك مستحلا يعني ان من ترك الصلوة مجانة وتكا
سلا فهو لا يكون كافرا لكن يكون فاسقا تسقط عدالته فلا يقبل شهادته
نعم يكون فيه كفران النعمة وذكر في شرح المواقف ان الحديث المذكور خبر
واحد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين قوله ان العذاب

علي كفر

علي من كذب وتولي وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره علي المسند
اعني الكون علي المكذوب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس
بمكذب وقس علي ذلك نظايره ~~والله لا يغفر ان يشرك به اي يكفر به~~ اي
هذا الكلام قوله ان تعريف المسند اليه اي تعريفه باللام يفيد الحصر نحو الكريم
هو التقوي والامام من قريش في الكرم في العرب ونحو ذلك وقوله
اعني الكون علي المكذب يعني ان تقدير الكلام هكذا ان العذاب
كاين علي من كذب فعلي هذا يكون العذاب مقصورا علي صفته وهو
الكون علي المكذب وقوله وقس عليه نظايره نحو ان الخزي اليوم والسو
علي الكافرين قال السيد في شرح المواقف قلنا المفرد المحلي باللام لا عموم
له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي في الكافر او نقول المراد به علي تقدير عمومه
هو الخزي الكامل فيلزم انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر لا انحصار
افراد الخزي مطلقا في الكافر قوله والله لا يغفر ان يشرك به اي يكفر به وانما
عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين هذا الكلام واعلم
ان الشرك مجاز مشهور في معنى الكفر لان الكفر ملة واحدة كما ورد في الحديث
ولان الكفار كانوا يتبعون الشيطان في دينهم ولا يتبعون الله ورسوله
في ذلك مع انهم كانوا يقولون بان خالق السموات والارض هو الله تع
وحينئذ فسموا مشركين لاشراكهم الشيطان لله تعالى وذكر في شرح المقاصد
ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان فهو المنافق وان ظهر
كفره بعد الايمان فهو المرتد فان كان بالتهين او كثر فهو المشرك وان كان

متديناً ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي كاليهود والنصارى
وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان
كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل وان كان آمن عن آفة بنبوة النبي
عم واظهار شعار الاسلام بعطن عقايد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق
وبعضهم انه ممتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الي امتناع المغفرة
عقلا بناء علي هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من هذا قول
من ايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا يحتمل
الاباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن
علي انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان يمنع
كون التفرقة مقتضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم
فيجوز التفرقة بوجه اخر غير تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية
الكرم يقتضي العفو مع نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوي بلا د
ليل بهذا كلامه وقوله فلا يرد ما قيل يعني ان هذا القايل توهم ان المراد
بالبعض في قوله وبعضهم هو البعض من اهل السنة فاعترض علي الشارح
بان ماذكره من ايجاب الحكمة هو علي اصل المعتزلة دون اهل السنة فاجاب
بان المراد بالبعض هو البعض من المسلمين فيتناول المعتزلة قطعا
فقوله فينافي قولهم اي قول اهل السنة وقوله انه يجوز الخ هذا ناظر الي قوله فلا يرد
اي لو سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة هو كلام اهل السنة لكن يجوز ان يكون عدم
احتمال الاباحة امرا عاديا يكون الاباحة منافية للحكمة بدون لزوم القبح العقلي

فلا يرد

فلا بد ذاته قول بالقبح العقلي الخ وقوله ثم ان نهاية الكلام الخ رد على
قول الشارح والجناية وقوله دعوى بلا دليل اشارة الى
المنع اي لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولو سلم فلا نسلم
انه يوجب الجزاء الابدي قال الشارح الايات والاحاديث في هذا
المعنى كثيرة نحو قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا
عن السيئات ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وكقوله عم في اثناء حديث الستر سترتها عليك
في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم قوله والمعتزلة يخصصونها قد يظن
ان الضمير للايات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكباير
المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية اذ المغفرة
بالتوبة يعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية
وانتفاها واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فايدة وكذا لا يصح التخصيص
بالصغاير لان مغفرة الصغاير عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقو لوا
كلمة ما في هذه الاية مخصوصة بالصغاير جمعا بين الادلة ولا نم عموم مغفرة
الصغاير اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء الله هذا
كلامه قوله اذ المغفرة اما علة لقوله لا يصح اي على ما زعم المعتزلة ينبغي
ان يكون معنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من اصحاب الصغاير
او الكباير المقرونة بالتوبة فيرد عليهم ان الشرك المقرون بالتوبة يكون
مغفورا كساير المعاصي فلا معنى لان يقال ويغفر ما دون الشرك ودونها بعنا

ان مغفرة الكبائر المقرونة بالتوبة عامة وواجبة عندهم فلا بد في تعليقها
بالمشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة على المعتزلة القائلين بتخصيص
المغفرة بالصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة سواء جعل الضمير في قوله لخصوصها
راجعا الى الايات والاحاديث والى المغفرة فلا وجه لقوله ان الضمير للمغفرة
لا للايات والاحاديث مع ان ارجاع الضمير الى المغفرة خلاف الظاهر
و قوله مخصوصة بالصغائر وانت خبير بان كلمة ما كانت ههنا مقابلة الشرك
فينبغي ان يكون عامة لما دون الشرك من الكبائر والصغائر اذ لا يحسن ان يقال
مثلا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون الكبائر من الصغائر لمن يشاء
وعدم حسنه ظاهر لمن له معرفة باساليب الكلام و قوله لا تجب مغفرة صغيرة
غير التائب يعني ان هذه المغفرة جائزة عندهم لكنها غير واجبة ليغفرها
ان شاء بخلاف مغفرة كبيرة عن التائب فانها غير جائزة عندهم فلا
يغفرها اصلا هذا لكن المشهور هو ان مغفرة صغائر العبد اذا اجتنب
الكبائر عامة واجبة عندهم وان لم يتب عنها اصلا فافهم قوله انما يدل على
الوقوع استطراد ذكره ههنا ردا التمسكهم بهذه الايات في الوجوب
ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص اه هذا الكلام قوله انما
استطرد ذكره الى آخره يعني ان الشارح ذكر قوله انما يدل على الوقوع
استطرادا في الجواب غير المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله وقد
كثرت النصوص الخ وانما قال انه استطرادي في الجواب لان دعويا
الوجوب غير مصرحة فيما سبق بل فهم دعوى الوجوب ضمنا في قوله المعتزلة

بخصوصها

يخصّونها بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة اذ يفهم بهذا الكلام
انّهم لايجوّزون العفو عن الكباير بدون التوبة يوجب العقاب
علي الكباير عندهم بدون التوبة ولمّا وقع دعوي الوجوب ههنا
ضمنا كما ينبغي ان يكون الجواب استطراديا قوله بهذه الايات وهي
كقوله تعا ومن يعص الله ورسوله فان الله نار جهنم خالدا فيها وقوله
تعا ومن يقتل مؤمنا متعمّدا فجزاؤه جهنّم خالدا فيها وقوله تعا ان الفجار
لفي جحيم فهذه الايات علي تقدير عمومها لكل العاصي والفاجر انما يدل
هي علي الوقوع دون الوجوب لكن المعتزلة تمسّكوا بها في الوقوع
قصدا في الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله قوله زعم بعضهم اي هذا مذ
هب الاشاعرة ومن تخذ و حذوهم وفيه جواب آخر هذا الكلام
فقوله هذا مذهب الاشاعرة اي جواز الخلف الوعيد من الله تعا مذهب
الاشاعرة اذ الخلف في الوعيد لا يوصف نقصا في ذاته ولا في حقيقته
ايضا وقوله وفيه جواب آخر اي في هذا المذهب جواب آخر غير ما ذ
كره الشارح في قوله والجواب انها علي تقدير عمومها الخ قوله وهو تبديل
للقول بل كذب منتف بالاجماع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فاللايق بشأنه ان يبني اخباره علي المشية وان لم يصرح
بذلك بخلاف الوعد فلا كذب لا تبديل هذا الكلام فقوله علي المشية
ففي الآية الاولي يقال فان له نار جهنم ان شاء الله لكن لم يصرح بقوله
ان شاء الله تخويفا للعاصي وزجرا له عن المعاصي وذهب بعض الافا ضل

الي ان الايات الوعد والوعيد لا يقصد منها الاخبار وانما يقصد بها
لانشاء فيقصد بها الدعاء علي العصاة في صورة الوعيد والدعاء للمؤمنين
في صور الوعد فعلي هذا التوجيه ايضا لا يلزم الكذب والتبديل وقوله
بخلاف الوعد هذا بالعين بدون اليا هو للبشائر واما الوعيد با
اليا فهو للابرار والتخويف قالوا ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد
كرما يمدح به الباري تعالى بخلاف الخلف مطلقا جائز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب
والسنة واجماع الامة قوله ويجوز العقاب علي الصغيرة اي من غير قطع بالو
قوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات
الجزء الاول من الدعوي مع ان الخصم لا ينكر فتامل هذا الكلام فقوله لعدم
قيام الدليل اي علي الوقوع وقوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوي يعني
ان دعوي اهل السنة مركبة من جزئين احدهما جواز العقاب علي الصغيرة
والثاني وقوع العقاب عليها لكن ما ذكره الشارح في الادلة انما يفيد الجزء
الاول وهو الجواز ولا يفيد الجزء الثاني وهو الوقوع مع ان محل النزاع بيننا
وبين المعتزلة هو الوقوع دون الجواز وانت خبير بان ما ذكره الشارح
من الادلة يدل علي الوقوع ايضا اما قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فلانه تعالى قصر مغفرة ما دون الشرك من الصغاير والكباير علي ما يشاء مغفرته فيعلم
من ذلك ما لا يشاء مغفرته من الصغاير والكباير لا يكون مغفورا بل يكون
معاقبا عليه وهذا ظ لمن كان له معرفة باساليب الكلام لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها فدلالته علي وقوع العقاب ظ في كلام الشارح

ويدل

ويدل على الوقوع ايضا قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره فتامل قوله
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد بالمشية
فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكباير انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما
عدا الكفر غير متيقنة بالاجماع ولو لم نحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا
دليل والتعليق بالاجتناب بلا فايدة لانه يجوز مغفرة الصغاير بدونه
هذا كلامه فقوله ان التكفير مقيد بالمشية وذلك مثل ان يقال نكفر عنكم
سيآتكم ان شاء وقوله فلا قطع بالوقوع اي بوقوع تكفير الصغاير
فلا تدل الآية الكريمة على عدم التعذيب لاجل الصغاير وقوله لم نحمل
الكبيرة على الكفر اي في الآية الكريمة يجب ان تحمل الكبيرة على الكفر اذ لو لم
تحمل هي عليه لزم المحذورات احدهما ان سبق التقييد بالمشية بلا
دليل وذلك لان الكبيرة لو حملت على ما يقابل الصغيرة من الكباير
مطلقا لكان معنى آية الكريمة ان تجتنبوا الكباير مطلقا نكفر عنكم سيئا
تكم لكن مغفرة الصغاير كانت متعينة فلا حاجة الى التقييد بالمشية
والثاني ان سبق التعليق بالاجتناب بلا فايدة لان مغفرة الصغاير يكون
حاصلا البتة اجتنب الكباير مطلقا او لم تجتنب فلا فايدة في التعليق بالا
جتناب عن الكباير مطلقا وهذا ولك ان تمنع لزوم المحذورين المذ
كورين اما قوله لبقى التقييد بلا دليل فلان مثل قوله تع ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره دليل دال على ان مغفرة الصغاير كانت مقيدة بالمشية لان
بعض الصغاير مغفور وبعضها غير مغفور فلا بد من التقييد بالمشية حتى

بخروج الصغاير الغير المغفور ولنا قوله والتعليق بالاجتناب بلا فايدة
فلانه يصح ان يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب ماسوي الصغاير الكباير مطلقا
كانت الصغاير كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكباير اصلا لم يكن الكباير مغفورة
ولا الصغاير المقرونة بالكباير مغفورة فعلي هذا ينبغي ان يكون في التعليق
بالاجتناب فايدة فالاولي ان يقال ان حمل الكبيرة علي الكفر يكفي فيها وان
كان احتمالا لاقطعيا لان الشارح بصدد المنع والاحتمال العقلي يكفي المانع
ولك ان تقول المراد من الكباير ما يقابل الصغاير ويجعل بعض الصغاير مخصوصا
بمثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله والشفاعة المقبولة ثابتة
لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح
فيحرم اهل الكباير بطريق الاولي لانا نقول لانم الملازمة لان جزاء الادني
لا يلزم ان يكون جزاء للاعلي الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد
حرمان الشفعة او حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة او لعدم الدخول
او في بعض مواقف الحشر علي ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع بهذا الكلام
قوله او لعدم الدخول اي او حرمان الشفاعة لعدم دخول النار فادخل
النار جاز ان يتعلق به الشفاعة بعد دخول النار وقوله لا يستلزم الوقوع
يعني ان استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون
مرتكب المكروه محروما عن الشفاعة قوله وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم
وهي تعم الكباير بهذا الكلام وقد دلت الآية الكريمة علي ان استغفار لذنوب
المؤمنين والمؤمنات يكون نافعا لهم والا لما امر الله تعالى محمدا بالاستغفار

ثم ان الاستغفار

ثم ان الاستغفار شفاعة لانه طلب المغفرة الذنوب وهذا يتناول جميع
المؤمنين والمؤمنات ويتناول اصحاب الكبائر ايضا وهو المطلوب قوله
يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك
الشفاعة لا تقتضي تقبيح الحال وتحقيق الباس لكن لا يدل على انها في حق
اهل الكبائر هذا كلامه والحق ان اسلوب قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين يدل على ثبوت الشفاعة في حق اهل الكبائر والا لما كان
لنفي نفعها عن الكافرين معنى على ما ذكره الشارح على التفصيل والله الموفق
قوله ولا يقبل منها شفاعة الشافعين ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة
ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى
ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها فلعلها تقبل بطريق اخر هذا كلامه يقال
اخرى يعني هذا الامر اي قضي ومنه قوله تعالى لا تجزي نفس شيئا كذا في الصحاح
وقوله ينفي اصل الشفاعة لان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم
ايضا فهذه الآية ينفي اصل الشفاعة سواء كانت بمعنى طلب العفو عن الغير
كما ذهب اليه اهل السنة او بمعنى طلب زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة وقوله فلعلها تقبل بطريق افراد ان كلمة من
في الآية الكريمة اجلية لا يقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية بل لو
قبلت الشفاعة فانما تقبل من اجل النفوس المطيعة اذا كانت شفيعة
للنفوس العاصية وانت خبير بان هذا التوجيه لا اجل النفوس العاصية
المشفوع بها بل يكون كل شفاعة لا يكون مقبولة لاجل النفوس المطيعة الشفيعة
للعصاة فلم يظهر ارجاعه الى النفس الثانية فائدة اصلا فان النفس الثانية

ايضا نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم ايضا قوله بعد تسليم دلالتها على
العموم في الاشخاص يشير الى منع الادلة على عموم الاشخاص واعترض عليه بان
الشفاعة نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب
بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب
الوضع وعمومها عقلي ضروري فان قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح
ليس يلزم منه ان يكون جميع العام على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه
في سياق النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا هذا كلامه قوله يشير الى
منع الدلالة اي قيل ان الضمير لليهود اذ الآية نزلت فيهم فيكون قبول الشفاعة
مختصا بهم فلا يكون عاما للاشخاص وقوله فان النكرة المنفية عامة بحسب
الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا با، كل رأسا ونحو لا ياء كل
لحما الى غير ذلك وقوله ليس يلزم منه وانت خبير بانك اذا قلت لا رجل
في الدار ولا هو على السطح يلزم ان لا يكون احد على السطح ولا شك ان ما نحن
فيه كان من قبيل قولك ولا هو على السطح فالاعتراض المذكور متوجه والجواب
المذكور غير صحيح وقوله نعم لو قيل الخ وهو مراد ذلك المعترض ايضا والله الموفق
قال الشارح والاحوال منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال الوقوف على
الصراط او في الميزان ومنها حال الامر في النار ونحو ذلك قوله يجب
تخصيصها بالكفار ان قلت كيف يخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت
المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته هذا كلامه فان قلت كيف يكون

دلالة عامة والارادة خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة غير
جائز اصلا قلت الدلالة العامة كانت بحسب اصل وضع اللفظ
للعموم والارادة الخاصة كانت بحسب دلالة القراين الخارجية ههنا
هي الدلالة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان تخصص هذه الدلالة ا
الدالة على عموم نفي الشفاعة جمعا بين الادلة بقدر الامكان واجيب
في شرح المواقف عن ادلة المعتزلة بان يقال دليلكم في نفي الشفاعة لابد
ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلايلنا في اثبات الشفاعة
لابد ان يكون خاصة في الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة
في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فللشرح
معنى **قوله** فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن
الكبيرة مم والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتامل هذا الكلام **فقوله** مم اي
لا نسلم ان لا معنى للعفو صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه اذا لم يجتنب عن
الكبيرة يستحق العذاب للصغيرة ايضا فكان العفو معنى لكن المشهور
من مذهب المعتزلة هو ان مرتكب الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا وكلام
الشارح مبني على هذا المشهور اذ لم يثبت منهم اصلا القول باستحقاق
العذاب بارتكاب الصغيرة سواء اجتنب عن الكبيرة اولم يجتنب
وقوله غير مفيد يعني ان قوله فلا معنى للعفو مسلم بالنسبة الى صغيرة المجتنب
لكنه لا يفيد انه يكن لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى
وقد عرفت ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور **قوله**

لانه بط بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة باطل بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع لجواز ان يراد في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه هذا الكلام فنقول ان يراد اي يرى جزاء الايمان هو الثواب الاعظم ومعلوم ايضا ان دار الثواب هو الجنة فالمنع المذكور غير مقبول لكونه مخالفا للاجماع قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل غير الايمان لكنه تبطل مذهب الاعتزال هذا الكلام فنقول مبني هذا الاستدلال اي فانه رتب الوصول الي جنات الفردوس على الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط الكباير فدل على ان مرتكب الكبيرة من المومنين لا يخلدون في النار ولا دخل الجنة ثم انه يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان بناء على ان لا قايل بالفعل بين مرتكب الكبيرة وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية دالة على كون المؤمنين اهل الجنة بمجرد الايمان وقوله يبطل مذهب اهل الاعتزال هو ان مرتكب الكبير مخلد في النار وان من دخل النار فهو خالد فيها قوله وقد جعل جزاء الكفر اي على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا بد وجواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والا فنفي تع في ملكه لا يوصف بالظلم هذا الكلام فنقول فلا بد وجواز التفاوت فهو ان يقال بجواز ان يكون مراتب حقيقة النار متفاوتة في الحرارة حتى يعذب الكفار

انواعا

انواعاً من العذاب خالدين فيها ومع ذلك عذابهم اشدّ من عذاب
المؤمنين وان كان هو ايضا مخلداً في النار فعلى هذا يكون الخلود في
النار جزاء الكفر على الاطلاق مما لا دليل عليه فكان في حيّز المنع وقوله
وهذا الدليل الزامي الخ قال بعض الافاضل انه ليس بدليل بل قد ذكر
للتنبيه على وجه الحكمة في عدم خلود اهل الكباير في النار بعد ثبوت
اصل الحكم بالنصوص الدالّة على عدم الخلود فالاعتراض عليه بالمنع
او المعارضة لا يفيد فاين معتدّاً بها قوله مضرّة خالصة قالوا لولا الخلاص عن ينفصل
عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع
هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا هذا كلامه فقوله لم ينفصل عن مضار
الدنيا يعني ان مضار الدنيا غير خالصة عن المنفعة في الجملة فلو لم
يكن مضرّة الآخر خالصة عن المنفعة لما تميّز احديهما عن الاخرى و
قوله لكنه غير مفيد يعني ان منع قيد الخلوص غير مفيد ههنا فان عدم الخلوص
لا ينافي الخلود في النار فلا فايدة في ان يقال لا نم الخلوص قوله وقد يستعمل
في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضرو ريّات
الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة هذا كلامه والمقصود منه توجيه كلام
الشارح ههنا وقوله بمعنى الدوام اي بمعنى استمرار الازمنة فالمكث
الطويل يعني عام يتناول خلود الكباير ولا معارض له فبقي على معنى الدوام
لانه الظاهر المتبادر من لفظ الخلود ويتناول ايضا خلود اهل الكبا ير
لكن كان له يعارض فيحمل على المكث الطويل بدون الدوام وقوله

بل هو من ضروريات الدين اي خلود الكفار في الدوام كان من ضروريات
الدين بحيث لا يحتاج الي النظر والبيان اصلا قوله وما انت بمؤمن لنا
الاولي ان يمثل بقوله تعالي انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان
يكون اللام لتقوية العمل لا للتعدية هذا كلامه لا يخفي عليك ان الايمان متعد
بنفسه علي ما ذكر في شرح الصحاح فاللام في قوله تعالي انؤمن لك ليست
للتعدية بل هو ايضا لتقوية العمل قال في شرح المقاصد وهو يتعدي
بالباء لاعتبار معني الاقرار والاعتراف كقوله تعالي آمن الرسول بما
انزل اليه وباللام لاعتبار معني الاذعان والقبول كقوله تعالي حكاية و
ما انت بمؤمن لنا قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق اي يحصل فيه
منسوبية الصدق الي الخبر وثبوته له من غير اذعان كما للسوفسطائي
بالنسبة الي وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حقق
بعض المتاخرين هذا كلامه قوله اي يحصل فيه اي في قلبه ان الخبر ثبت له
الصدق وحاصله يعلم ان الخبر صادق في نفسه مطابق لما في نفس الامر
وقوله كما للسوفسطائي وكما لبعض الكفار علي ما دل عليه قوله تعالي يعر
فونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالي وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اي غير ذلك
وقوله عن الاذعان اي القبول والتسليم قوله صرح بذلك الشيخ ابن سينا
فان قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصور وهو غلط
بالضرورة اذ لا يجامع التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان
ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث وهو ان الجمع المعتبر عنه

بكره دون امر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان
الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم
الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان
الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه هذا كلامه اقول فان قلت لم وقال في شرح
المقاصد فان قيل فالتغير الحاصل بدون الاذعان والقبول مع الجحود او
الاستكبار كما للسوفسطائي ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون
التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق على ما
فسره رئيسهم هو التصديق اللغوي المعتبر بكبره وبدون غاية انه يجب في الايمان
اشتراط امور كالحصول بالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه
يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا
او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث اخر لكن الكلام في امكان ا
لايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عم
غير مصدقين قال الشارح بعد لا نسلم امكان الايقان بدون الاذعان ولا نسلم
ايضا ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين وقوله امر قطعي والحق انه امر
عام يتناول القطعي والظني وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ايضا نعم قد
نص على ان الايمان امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرايط
منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشا رح
ولا الشيخ على ان الشارح قد صرح بان المعتبر في جميع الافراد الايمان هو التعيين
محل نظر وذكر في شرح المقاصد ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال

التقييد بالبال حكمه حكم التعيين في كونه ايمانا حقيقيا فان اكثر العوام من
هذا القبيل وقوله ولذا يبلغ الضمير المستتر في يكفي راجع الى البلغ المعبر عنه بكم وبداله
وههنا توجيه اخر غير ما ذكره الشارح وهو ان يقال ليس حقيقة التصديق ان
يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر اي ان يقع في القلب النسبة الحكمية التي
هي مورد الايجاب والسلب في ذلك الخبر من غير اذعان وقبول اي من غير اد
راك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك هو البلغ الذي يعبر
عنه بكم وبدا فتأمل والله الموفق قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه وقوله
بجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي اجراء
الاحكام لا فيما بينه وبين الله وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لا
مارات التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن بشيء من الا
مارات هذا كلامه فقوله اشارة خبر لكل واحد من القولين المذكورين يعني
انهما اشارتان ان الكفر في مثل هذه الصورة الخ والحق ان مراد الشارح
وهو ان الكفر في مثل هذه الصورة كما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين
الله ايضا لان الشرع قد جعل هذا التصديق كالعدم كما جعل قال الشارح
في حكم العدم فاراد باطلاق الحقيقي واراد بقوله بجعله كافرا انا نجعله
كافرا فيما بينه وبين الله تعالى لا في مجرد اجراء احكام الاسلام وهذا ما
قال في شرح المقاصد انه لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا تغفل
قوله ركن لا يحتمل السقوط فان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق
منهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي هذا كلامه .... فان قيل التصديق

اصحاب

اصحاب النبي بان القبلة بيت المقدس قد سقط بعد نزول قوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام قلنا السقوط ثم فان كون بيت المقدس
قبلة كان محققا في ما اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا
غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك
تصديق آخر متعلق بحكم آخر له زمان آخر فتامل قال الشارح والاقرار
قد يحتمل فان قيل كيف يحتمل مع انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل قلنا
ما ذكرتم في الماهية الحقيقية بخلاف الماهية الاعتبارية فان القراءة
ركن من اركان الصلوة مع انه تسقط في الاخرس والامي قوله والتصديق
باق في القلب هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك
فلا يجتمعان هذا كلامه فقوله ~~والذهول اي في حال النوم والغفلة انما
هو حصوله~~ هذا مناف الخ وانت خبير بانه لا مذهب للسائل على ما هو
المشهور زايد الى ذلك لان قول الشارح التصديق باقيا في حالة النوم
كما ذهب اليه الفلاسفة قال الشارح والذهول اي في حالة النوم والغفلة
انما هو حصوله فتلك الحال حال الذي هو حال التعريف لا حال عدم
التعريف واما حال الذهول يكون في القوة الحافظة قوله فليس كذلك
بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل هذا كلامه فقوله لا حال عدم التصديق
يكون في القوة الحافظة وهي عندنا مرتبة من مراتب العقل الانساني
واقول قد يذهل فيها اي في حال الحصول فان الانسان حال حصول
التصديق في قلبه جاز ان يذهل عن حصول هذا التصديق الحاضر بان

لا يلتفت الى هذا التصديق قصدا لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما
حضر في القلب لا يسمى ذهولا عن حصوله لا لغة ولا عرفا قوله حتى كان
المؤمن اشماة ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان
هذا الكلام اي ولان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده
في حكم الكل كان الاقرار مرة في العمر كافيا في بقاء الايمان مع ان الا
قرار جزء من حقيقة الايمان عند كثير من المحققين فان قيل بالاقرار
ايضا لا يحتمل السقوط الشرعي جعل في حكم الباقي كما جعل التصديق
كذلك قلنا ربما يطرء على الاقرار ما يضاده كما في حالة الاكراه بخلاف
التصديق قوله واما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار
لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من
من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في
العمر مرة وان لم يظهر على غيره هذا الكلام وهو مذكور في شرح المقاصد
ايضا فقوله لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة
عليه والصلوة خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور و
الزكوة ونحو ذلك وقوله فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي لاثر الايمان
مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار للغرض المذكور لا بد ان
يكون على وجه الاظهار على الامام وغيره في هذا المذهب ايضا فلا فرق
بين المذهبين في وجوب الاظهار للغرض وذكر في شرح المقاصد فعلى
هذا المذهب ان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بلسانه في عمره لا

يكون

لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار
بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار ح لاجراء الاحكا م
عليه فقط قوله والنصوص معاضدة لدلالتها على ان محل الايمان هو
القلب فليس الاقرار جزءا منه واما انه التصديق لا سائر ما في القلب
فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم ينقل في الشرع الى آخر
فلا يعدل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الا
صل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي
قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق
فهو في المعنى اللغوي مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة هذا كلامه
فقوله واما انه التصديق الخ ذكر في شرح المواقف واذا ثبت انه فعل
القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق وذلك لان الشارع انما خاطب طب
العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان
في الشرع مغيرا عن وضعه الاول لبينه للامة نقله وتغييره كما بين في نقل بالتوفيق ح
الصلوة الصلوة والزكوة وامثالها ولاشتهر اشتهار نظايرها
بل كان هو بذلك اولى وقوله ولانه خلاف الاصل اي ولان المعنى
الاخر غير التصديق هو خلاف الاصل او اراد ان سائر ما في القلب
خلاف الاصل وقوله يحتمل ان يراد بالايمان في نحو قوله تعالى وقلبه
مطمئن بالايمان معناه اللغوي وهذا لا ينافي ان يكون الاقرار جزءا
من معناه الشرعي وقوله بحسب خصوص المتعلق والمتعلق هو ما جاء

به النبي عم وقوله وهو في المعنى اللغوي مجاز اهـ هذا ممنوع لم لا يجوز ان يراد
بلفظ الايمان اللغوي معنى الاعتبار الشرعي باعتبار كونه ما صدق عليه
مفهوم الايمان اللغوي فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب
ان يكون الالف واللام للعهد وهذا لا يقتضي ان يكون اللفظ مجازا و
الا ولى ان يقال ان لفظ الايمان غير منقول عن معناه اللغوي اي معنى مباين
له كما عرفت فتعين ان المراد به التصديق في النصوص ايضا لكنه التصديق
المتعلق بما جاء به النبي وهو المعنى الشرعي لانه المتبادر عند الاطلاق فلا
يصار الى معنى آخر بحيث يعتبر فيه امرا زايدا وهو الاقرار قوله هلا شققت
قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل الايمان هذا الكلام
قال بعض الافاضل ان الشارح قال النصوص معاضدة لذلك ولم يقل
النصوص حجة لذلك اشارة الى ان الدليل هو مجموع النصوص فلا يلزم
ان يكون كل واحد دليلا منفردا ولا شك ان قوله هلا شققت قلبه مما يؤيد
ان يكون محل الايمان هو القلب فلا اشكال قال في المواقف قوله عم لا
سامة وقد قتل من قال لا اله الا الله محمد هلا شققت قلبه قوله لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان و
لا يخفى انه انما يتم اذا انضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النقوض المعاضدة
هذا الكلام فقوله عندهم اي عند اهل اللغة وقوله انما يتم اذا انضم اليه عدم النقل
اذ لو وقع النقل في الشرع لم يفهم اهل اللغة من الايمان التصديق باللسان
فانهم لا يعلمون الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون التصديق ابا اللسان فقط فوجب

ان يحمل الا

ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي
او عن مجموعهما وقوله فيرد عليه النصوص المعاضدة وذلك لان هذه النصوص
لما دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه وهو ان
يقال ان اهل اللغة لا يعرفون الا التصديق باللسان مع ان لفظ الايمان
غير منقول عن المعنى اللغوي فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق
باللسان مع ان لفظ الايمان غير معقول على المعنى اللغوي فوجب ان يجعل
الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت قوله حتى لو فرضنا يرد عليه
انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع
الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى الاعتبار
بها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار بها في حق الاحكام
عندهم ايضا قالوا انه اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه
يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق
الجنة هذه الكلمة قوله يرد عليه الخ وقد اورد الشارح في شرح المقاصد
حيث قال انهم لا يقولون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف
ما كان بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب له لفظا كانت او انه
حروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد
دون المجموع قال الشارح وانت خبير بان هذا الكلام كلام على السند لان
الجواب المذكور مبني على منع المقدمة القائلة على ان اهل اللغة لا يفهمون
منه الا التصديق باللسان بل انما يعرفون منه التصديق بالقلب فقط

الا يرى انا لو فرضنا ان لفظ التصديق لو توضع لمعنى آخر لم يحكم اهل اللغة
ان الملفظ بتلك اللفظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجود التصديق
القلبي الذي هو الايمان ثم لا يخفى ان هذا القدر يكفي سنداً للمنع فافهم
وقوله اذ لا دخل في الاوضاع علة لقوله فبطل وقوله لا اعتبار لها اي
للدلالة وقوله يستحق الجنة والا يستحق ايضا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط كما مر قوله يسمى مؤمنا لغة اي يطلق
عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان امارة
الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان
والعرفان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة
سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا
ان يدعى وضع آخر هذا كلامه قوله ان يطلق عليه لفظ المؤمن حاصله
ان رجلاً اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل
اللغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل
اللغة ايضا يكون بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى
اطلاقا حقيقيا عندهم ايضا واما عدم وجود التصديق القلبي في ذلك الرجل
فلانه ينافي ان يكون اطلاق لفظ المؤمن حقيقة كما اذا قلت زيد العالم مع ان
زيدا لم يكن عالما اصلا فان لفظ العالم حقيقة ههنا مع عدم وجود معناه الحقيقي
ويؤيده ما ذكرناه قول الشارح ويجري عليه احكام الايمان انما يجري بناء على و
جود التصديق القلبي وان كان وجوده بحسب الظاهر لا بناء على وجود التصد   يق

الس

اللساني وان كان وجود بحسب النظ الحقيقة وقوله انه حقيقة في الاقرار ايضا
قال في شرح المواقف لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلا لته
على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا واما النزاع
بينه وبين الله تعالى اي النزاع يكون في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه
الاحكام الضرورية قال الشارح ويعلم منه ان تسمية الاقرار ايمانا يكون تسمية
بطريق المجاز اللغوي لكون الاقرار دالا على وجود الايمان الحقيقي الذي
هو التصديق القلبي وكذا اجري على المقر باللسان احكام الايمان لكونه فعل
اللسان الذي هو التصديق القلبي ولا يفهم من كلام المواقف ان يكون تسمية
الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعمه قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان
لانهم لعلهم يجعلون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي
والقطان لا الكرامية ولهذا ذكر عدم الاستفسار عما في القلب
وايضا الاجماع منعقد رد اخر على الكرامية لا على المص وموافقته كما توهم اي
زايد
هذا الكلام فقوله هذا مذهب الرقاشي والقطان اي ان الايمان اسم
للاقرار بحقية ما جاء به النبي عم لكنه قد شرط مع ذلك الاقرار معرفة القلب
سواء كان هذه المعرفة حاصلة بطريق الضروري او بطريق الكسب وذهب
القطان اي انه اسم للاقرار لكنه قد شرط التصديق الذي لا يكون الا با لاختيار
والكسب واما الكرامية فهم لا يشترطون في الايمان شيئا من المعرفة والتصديق
حتى من اخر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا في نفس الامر الا انه يستحق
الخلود في النار على ما قالوا قوله وايضا الاجماع منعقد رد اخر على الكرامية

لا على المعنى وموافقته كما توهم هذا كلامه اذ المعنى وموافقوه كانوا
يقولون بان الاقرار في الاخرس ثابت حكما بناء على التصديق الذي هو
الركن الاعظم واما على ما ذهب اليه الكرامية فليس التصديق شرطا و
شطرا في الايمان فلم يثبت في الاخرس نفس الايمان الذي هو الاقرار
لا حقيقة ولا حكما وهذا باطل بالاجماع قوله مع القطع بان العطف يقتضي
المغايرة واما عطف الكل على الجزء كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح
فيها، وبل جعله خارجا لاعتبار خطابي وكفى بالنظم حجة هذا كلامه فقوله
واما عطف الجزء على الكل اه اشارة الى جواب ما قيل لم لا يجوز ان يعطف
على الشيء ما يدخل فيه لنكتة وهي الاهتمام بشان المعطوف لكونه اشرف
كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح او لكونه تمام مقصود كما في قوله
تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال ثمرات الايمان و
الايمان بلا عمل كالشجر بلا ثمر قوله وكفى بالظاهر يعني ان الآية الكريمة بظاهر ها
ان العمل ليس هو نفس الايمان ولا داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه
ولا الجزء على كله فيجب العمل بظاهرها ما لم يقم دليل دال على خلافه قوله لامتناع
اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا هذا كلامه اي لو دخل الاعما ل
في الايمان يلزم اشتراط الشيء بنفسه لانه تعالى جعل الايمان شرطا لصحة الا
عمال والمفروض ان الاعمال جزء من الايمان الذي هو شرط الاعمال وجزء
الشرط شرط فيكون الاعمال شروطا لانفسها وانه ممتنع لامتناع توقف الشيء
على نفسه قوله وهذا اي كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور

في غير

عصر النبي عم كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي هذا كلامه
وهو اشارة الي الجواب عن نظر الشارح يعني ان مراده اي حقيقة هو
زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان به في الواقع وهذا لا يتصور بعد
عصر النبي عم واما زيادة الايمان بحسب الاطلاع علي تفاصيل الفرايض
فلا كلام فيه ويمكن ان يقال لعل مراد الشارح هو التنبيه وعلي ان لا
فرق بين الزيادتين المذكورتين في المعنى وفي اجراء الاحكام عليها
قوله ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها
يجب الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها فتامل هذا كلامه وهذا
مبني علي ان الايمان لا يتكثر بحسب ذاته وانما يتكثر بحسب تكثر الاعتبارات
فقط وانت خبير بان هذا في الحقيقة اعتراف بان الايمان التفصيلي ليس
ازيد من الايمان الاجمالي الا بمجرد الاعتبار والاولي ان يقال انا اذا
آمنا بان ما جاء به النبي عم فهو حق ثم آمنا بان الجنة حق مثلا فلا شك ان
الايمان الاول هو الايمان الاجمالي وان الايمان الثاني هو الايمان التفصيلي
ولا شك ايضا ان الايمان الثاني تصديق مغاير بالذات للايمان الاول
الذي هو تصديق اجمالي متعلق بمفهوم عام ولا شك ايضا ان مجموع هذين
التصديقين ازيد من التصديق الاول وحده وقس علي هذا ساير التصديقات
التي خرجت من العدم الي الوجود ومن القوة الي الفعل قوله وحاصله
انه لو ازيد الخ كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله
هو ان الدوام علي العبادة عبادة اخري فلذا يثاب في كل حين و ليس بشيء

لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق
بالضرورة هذا كلامه قوله عبادة اخرى يعني ان الاستمرار على العبادة
عبادة ثانية كما ان الاصرار على الصغيرة صغيرة ثانية ومجموعها كبيرة وكما ان
الاصرار على الكبيرة كبيرة ثانية قوله فان الدوام على التصديق غير التصديق
يرى ان المتبادر من قولهم الايمان لا يزيد ولا ينقص هو ان ذات الايمان
وحقيقته بل هو صفة قائمة بالمؤمن متعلقة بالايمان قوله وفيه نظر لان جميع
المثل اه قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلته وعدم البقاء الايمان في
ذلك هذا كلامه وهو مذكور في شرح المقاصد والمقصود هو الجواب
عن استدلال الخصم بقوله تعالى واذا تليت عليهم زادتهم ايمانا ليزدادوا
ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا ونحو ذلك وقال في شرح
المقاصد واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وهذا
ما قال امام الحرمين من ان النبي عم تفضل على من عداه باستمرار تصديقه
وعصمة الله اياه من مخافة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عم
متواليا وبغيره على الفترة فثبت للنبي عم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره
الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه قوله ومن ذهب
الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين واكثر معتزلة البصرة
فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت
النوافل مما يتم جزؤه لا مما يشرح جزؤه وكذلك بعض الفرائض تقريع فرضا فقط

جزاء

فيقع جزأ من غير ان يشرع كذلك لزيادة القراءة والقيام بحسها في ا
لصلوة وايضا قد ينتقض بعض انواع الفرايض بانتفاء وجوبه كالذ
كوة عن الفقراء او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة والذكوة بل
يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شيء وبه يعلم ان
الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذا فتدبر
هذا الكلام قوله من ذهب الخ لعل مراد الشارح من ذكر هنا المذهب
هو الاشارة الى المعارضة بالايات الدالة على زيادة الايمان على هذا
التوجيه المذكور في الشرح كما هو مذهب الخوارج انه لا يخفى عليك
ان قوله من الايمان بكلمة من التبعيضية يدل على ان الاعمال جزء من الايمان
وهذا مذهب السلف المحدثين واما مذهب الخوارج والعلاف وعبد
الجبار فهو ان الاعمال هو الايمان فقط فرضا كان او نفلا على ما ذكر
في شرح المواقف وقوله مذهب الجبائي يعني ان الجبائي وابنه ابا هاشم
ومذهب هؤلاء ان الايمان هو الفرايض من اعمال الجوارح دون
النوافل وقوله بحسبها في الصلوة اي بحسب زيادة القراءة او القيام
في الصلوة والاظهر ان يقال كزيادة الصلوة بحسبها في القراءة والقيام
واعلم ان ما شرع جزءا هو ما جعله الشارع جزءا من شيء بحيث
لو انتفى ذلك الجزء انتفى ذلك الشيء واما ما يقع جزءا فهو اعم من ذلك فاصل
القراءة في الصلوة مما شرع جزءا وزيادة القراءة على ما يجوز به الصلوة
يكون مما وقع جزءا لا مما شرع جزءا وقوله طاعة تخرج عنه طاعة

وهذا قريب من مذهب الخوارج وقوله او واجب كذلك اي واجب
لا يخرج عنه واجب وهذا قريب من مذهب الجبائيين قال الشارح وقال
المحققين لا نزاع الخ وهذا اعتراض على قوله وهذا لا يتصور فيه الزيادة
لا النقصان الخ وههنا اعتراض آخر وهو ان يقال ان مراد من قال الايمان
لا يزيد ولا ينقص هو انه لا يزيد ولا ينقص بحسب اجزائه الواقعة فيه بخلاف
الاعمال فانها تزيد وتنقص بحسب اجزائها كما عرفت آنفا واما زيادة الايما ن
بحسب القوة والضعف فلا كلام فيه وقوله ان التصديق عبارة عن ربط
القلب على ما علم من اخبار المخبر اي تسكين النفس عليه وتواطيها على العمل
بمقتضاه وهذا على وجهين احدهما ان يحصل العلم بالضرورة بدون الاختيا ر
ثم يحصل بربط القلب عليه بالاختيار والثاني ان يحصل اصل العلم بالاختيا ر
والكسب ويحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار وهذا اقوى من الاول
كما لا يخفى قوله وبهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل فان التحصيل بالشيء التكليف
بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقول
الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول
عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله في آمنوا بالله والحق
ان النظري مقدور ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه
عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح
المواقف هذا الكلام اي باعتبار التحصيل يعني التكليف بالايمان انما
يقع باعتبار تحصيله الاختياري والتكليف بالشيء بحسب تحصيله قد يتصور

في

بيان مقولات الكيف كل ان ما كان الحصول بتحصيل السواد او بالثوب كان السواد او مع مع

مقولة الكيف وتحصيله انما يكون بسبب لمباشرة الافعال الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من مقولة الكيف لانه من قبيل الذي هو من قبيل الكيف وقوله تكليفا بالنظر الموجب له الخ يعني ان نفس الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل المكلف به حقيقة هو النظر المستلزم للايمان وقولهم الايمان تكلف به من قبيل المجاز الاسنادي وقوله معرفة الله تع واجب اجماعا فان ظاهر هذا الكلام يدل على نفس الايمان مكلف به وان الاسناد فيه اسناد حقيقي وكذا قوله تع آمنوا بالله ورسوله وقوله والحق الخ انما يبدل لكون نفس الايمان مكلف به وقوله ويحسب التحصيل اي لو حصل التحصيل ولذا اي ولكونه مقدورا حاصلا بحسب التحصيل قوله ولا يكفي المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عم لغتته يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختياري في حاصله كلام بعض المتاخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصديقا عندنا فان قلت يلزمه ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا قلت التصديق الايماني عندنا نوع من التصديق اي وهو المقابل للتصور فلا اشكال في هذا التوجيه كلامه بعض المتاخرين وليس بمختار عند الشارح 2

وتفصيل الخضوع والانقياد للاحكام وهو في التصديق بجميع ما جاء به النبي عم فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتامل هذا الكلام قوله يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا اعلم ان التصديق

اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغي ان يقال يكون مكلفًا بالاطمينان وربط القلب لاختياره قال في شرح المقاصد وبعضهم قال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت بالاختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر انتهى كلامه واما اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الاختياري وهو نسبة الصدق الى المتكلم بالاختيار ويناسبه ما قال بعض المتاخرين ان التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم كيفية نفسانية او انفعالا على ما ذكر في شرح المقاصد وقوله وليس بمختار عند الشارح هو ان يكون التصديق من قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت ان بعض المتاخرين اختار انه فعل اختياري فتامل قوله يعني قبول الاحكام يعني ان الاسلام هو الخضوع والانقياد الى قوله الاتي والمط فتامل هذا كلامه وقوله والانقياد للاحكام اي للاحكام الشرعية العملية وهو انقياد القلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية مطلقا لا يوجد بدون التصديق الذي هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون الا نقياد للاحكام الشرعية فكل من اتصف باحدهما اتصف بالاخر ايضا ولعل المراد باتحادهما هو ان كل واحد منها لا يوجد بدون الاخر على ما اشار اليه الشارح بقوله ولا نعني بوحدتهما سوى هذا واما دعوى الترادف

بينهما

بينهما بخلاف الظاهر قوله و يؤيده اي الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين اي لم نجد في قرية لوط احداً من المؤمنين
الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت في الكفار
فيها وليلائم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على
الاتحاد كقولك خرجت العلماء فلم اترك الا بعض النساء وقد يستدل
بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من
من طالبه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر
فيحتمل ان يكون الاسلام اتم فاذا قلت من سعى في غير العلم الشرعي
فقد سعى ليست تحكم بسهو من سعى في علم الكلام هذا كلامه فقوله اي لم
نجد في قرية لوط الخ يعني ان كلمة غير في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير
بيت ليست صفة على معنى فما وجدنا في تلك القرية شيئاً غير بيت من
المسلمين لانه كاذب بل هو استثناء والمراد بالبيت اهل البيت
فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها
بيتاً من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن
فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام كذا في شرح المواقف وقوله خر
جت العلماء اي لا نزاع في عدم كون المسلم اخص وانما النزاع في
كونه اعم بناء على قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا فيجوز كونه اخص منعا
للاجماع ولا يصح المنع بناء على تجويز كون المؤمن اخص من المسلم اذ
لا يجوز ان يقال مثلا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض العقلاء

اذا كان العقلاء اعم لان البلغ فلم اترك احدا من العلماء الا بعض
العقلاء ليس من العلماء فعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا
هذا خلف قوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم ههنا مقدمتان مقبولتان
بين المسلمين احدهما ان يقال من طلب غير الايمان لم يقبل منه وهذه
ثابتة بالاجماع بل هي من ضروريات الدين والثانية ان يقال من
طلب غير الاسلام دينا لم يقبل منه وهذه ثابتة بالقرآن فلو كان الاسلام
توجد في دين من الاديان حتى كان مقبولا يلزم بطلان مقدمة الاولى
هذا خلف وقوله ليت بحكم سهو من سعى في علم الكلام اذ هو ليس
غير العلم الشرعي بل هو اشرف العلوم الشرعية قوله وبالجملة تصوير
المدعي يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو
اعم من الترادف والتساوي ويثبت بكل منهما هذا الكلام قوله ويثبت
بكل منهما يعني ان عدم صحة احدهما عن الآخر يكون ثابتا لكل واحد من
الترادف والتساوي فان كل واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما
عن الآخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمنين والمسلم عن الآخر
كما عرفت واما عدم صحة سلب كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر
فباعتبار مستقيهما وهو المؤمن والمسلم لا باعتبار نفسهما اذ لا نزاع في تباين
مفهوميهما فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة
عن التصديق ولا يصح ان يقال ان الخضوع والانقياد تصديق قوله فيما
اخبر من او امر اي فيما ارسل وكذا ان تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار

عن

عن وجوبه مثلا اهو كلامه يعني ان قوله من اوامره لا يصلح ان يكون
بيانا لا لا خبر الا باحد التاء ويلين الذي ذكرهما والاولى ان يقال
اعلم فان كون اخبر بمعنى اعلم شايع مشهور فيما بين اهل اللغة فلا
يصار الى المجاز والتاء ويل الا من فروع قوله والاسلام هو الخضوع
والانقياد لالوهيته فهو تصديق خاص بانه الله الحق وذا يستلزم التصديق
بساير احكامه فبينهما تغاير ظاهر هذا الكلام فقوله وذا يستلزم الخ فيه منع
ظاهر فان بعض الكفار كانوا يصدقون بانه الله الحق مع انهم لا يصدقونه
في ساير احكامه والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد
لالوهيته اي التسليم والالتزام لكونه تعالى خالقا للكل وموجبا للعبادات
عليهم وهذا ليس عين التصديق بساير احكامه تعالى لكنه يستلزمه قوله وهو
في الاية بمعنى الانقياد الظاهر والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم
تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا هذا الكلام فقوله ولكن
قولوا آمنا فعلى هذا يكون الامر للتهديد والتخويف نحو اعملوا ما شئتم ولو
جعل الاسلام بمعنى الانقياد الظاهر يكون قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا
للتصديق يعني انهم اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناء على ان الاسلام
هو الانقياد الظاهر واعلم ان قوله تعالى اسلمنا يؤيد ما ذكره الشارح
وحاله كحال قوم ادعوا ضرب زيد فيقول لهم لم تضربوه ولكن قولوا
آذيناه يعني ان الايذاء حق والضرب ليس بحق ولو كان المراد ما
ذكره المحشي لكان المناسب ان يقال ولكن قولوا آمنا وذلك لان تغاير

اللفظ يدل على تغاير المعنى اما احتمال اتحاد المعنى وهو خلاف الظاهر والمتعارف
قوله فان قيل قوله عدم معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المطلوب
اعني الاتحاد وقد يقال اذا اشترط في الشهادتين مواطاة القلب كما هو الحق يدل
الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد السؤال على المشايخ
وليس بشيء لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم
الاعمال على ان فيه عدولا عن توجيه الكلام هذا كلامه قوله هذا معا
رضة في المقدمة الى آخره حاصل الدليل المذكور هو ان يقال الايمان هو
التصديق والاسلام هو الانقياد وكل واحد من التصديق والانقيا
د لا يوجد بدون الآخر فهما متحدان بناء على ان معنى الاتحاد هو ان لا يوجد
كل واحد منهما بدون الآخر والسؤال الاول يكون معارضة دالة على
نفي المطلوب المذكور وهو قولنا فهما متحدان فالسؤال الثاني يكون معارضة دالة
على نفي المقدمة المذكورة وهي قولنا الايمان هو التصديق وقوله فلا يرد
السؤال على المشايخ الذين قالوا بعدم تغاير الايمان والاسلام يعني
انه لا ينفك احدهما عن الآخر وقوله لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من
الطرفين ويدل عليه سياق كلام الشارح وسياقه فقولهم لا ينفك احدهما
عن الآخر اي لا ينفك كل واحد منهما عن الآخر وليس مرادهم ان احدهما
فقط لا ينفك عن الآخر كما توهمه ذلك القائل وقوله على ان فيه عدولا عن
التوجيه لما عرفت ان هذا السؤال كلام على المقدمة القائلة ان الايمان
هو التصديق لا على قولهم ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو

التصديق

التصديق كما توهمه ذلك القايل حتي اجاب بان الحديث يدل علي عدم
انفكاك الاسلام عن التصديق فلا يرد السوال علي المشايخ اي السوال
بان الحديث يدل علي انفكاك الاسلام عن التصديق بناء علي ان الاسلام
هو الاعمال والاعمال توجد بدون التصديق وهذا حاصل السوال الثاني
الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل قوله عم الخ قال الشارح بل
مثل قولك زاهد متق ان شاء الله اي في ان كل واحد من الايمان و
الزهد والتقوي مما يكتسب بالاختيار ويتصور البقاء عليه في العاقبة
والمآل ويحصل به تزكية النفس والايجاب قوله وذهب بعض المحققين
الخ حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية
كثيرة من الهوي والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن من ان يشوبه شئ
من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال الشارح في شرح المقاصد وهذا
اقرب لولا انه لغته لما يدعيه القوم من الاجماع هذا كلامه فقوله امر خفي
اي هو خفي للعبد الذي حصل له هذا الايمان المنوط به النجاة وذلك لانه
يحتمل ان يحصل له شئ من المعارضات كاتباع الهوي والشيطان و
الخطاء الغلب ونحو ذلك ثم يحتمل عنده ان لا يحصل له هذا الايمان ذكر
في التاتارخانية وينبغي للمسلم ان يتعود ذكر هذا الدعاء صباحا ومساء
فانه سبب للنجاة عن هذه الورطة لوعد النبي عم ذلك الدعاء هذا اللهم
اني اعوذ بك من ان اشرك بك وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت
علام الغيوب وقوله فعند الجزم بحصوله الخ اي لو فرض حصول الجزم

بحصول الايمان المنوط به النجاة فلا يحصل الامن من ان يشوبه شيء من معارضات النجاة اذ يحتمل ان يحصل في الاستقلال شيء من المعارضات نعوذ بالله من ذلك قوله وهذا قريب اي ما ذهب اليه بعض المحققين قريب الى الطبع مقبول عند العقل لكنه مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع ولعل المراد من الاجماع اتفاق الكثيرين كما ذكره في شرح المقاصد والاكثرون من السلف ذهبوا الى ان الايمان يدخل الاستثناء فيقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى على ما ذكر في شرح المقاصد قوله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر يعني ان المبني والمراد لا يعني ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومع قولهم السعيد سعيد في بطن امه ان السعادة المعتبرة بها من علم الله انه يختم له السعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط هذا الكلام يقوم المبني والمراد يعني ان الايمان الحاصل في الخاتمة هو المنجي والكفر الحاصل في الخاتمة هو المهلك قوله لا يعني ان ايمان الحال الخ لا يخفى عليك ان هذا الكلام لا ينبغي ان يذكر قبل ذكر قول الشارح والحق انه خلاف لفظي الخ بل المناسب في هذا المقام ان يقال ان ايمان الحال وان كان ايمانا صورة لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع وكذا كفر الحال فانه وان كان كفرا صورة لكنه ليس بكفر حقيقة بحسب حكم الشرع لان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة والموفي انما خالفه للحال فلا عبرة لما وقع في الحال قوله ان السعادة المعتبرة بها هو من علم الله الخ وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي يعتقد بسعادته من علم

الله انه يختم بالسعادة وكذا الشقاوة وقوله فيكون التصديق ركنا يحتمل
السقوط لعل الخصم يقول لا نسلم انه يحتمل السقوط فان تصديق المشرك
اذا مات على الايمان يكون في حكم الثابت في حال الشرك لان هذا
الشرك جعله الشارع في حكم العدم فكان هذا التصديق لم يطرأ عليه
ما يضاده فلم يحتمل السقوط حكما كما في حال النوم والغفلة فتامل
قال الشارح والحق انه لا خلاف بين ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما
ذكره المعتزلة اذ يمكن التطبيق بينهما كما عرفت ويرد عليه ما سبق من احتمال
الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا
التوجيه هذا كلامه فقوله اي ترجح جانب لوقوعه اي ظاهر الكلام
يشعر ان ترجيح جانب الوقوع لا يصل بهذا الى حد الوجوب لكن السيد
الشريف قد حقق في بعض المواضع ان ترجيح جانب الوقوع لا يتصور
بدون وجوبه لوقوعه وان مجرد الاولوية التي لا تنتهي الى حد الوجوب
لا يكفي في وجود الشيء فالاولى ان يقال ان قضية الحكمة مقتضاه اي يوجبه
لكن رعاية الحكمة ليست امرا واجبا عليه تعالى بل هي امر عادي فلا يجب عليه تعالى
ما هو مقتضى الحكمة وموجبه ويؤيده ما ذكرناه قوله في شرح المقاصد والحق
ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من احتمال الحكمة
الخفية في الترك اي في ترك ارسال الرسل انت خبير بان وجود الحكمة

قوله [illegible] ان تقتضيه [illegible] [illegible] الوجوب [illegible]

في ارسال الرسل امر ضروري من الامور الضرورية العادية المساهمة فيما
بين الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية في الترك بديهي ايضا ببداهة
ثبوت ضده ذلك فافهم وقوله مستغن عن هذا التوجيه يعني به التوجيه الذي
ذكره الشارح بقوله لان ارسال الرسل واجب بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه
ولعل وجه استغناء كلام المص هو انه يمكن ان يقال ان في ارسال الرسل
حكمة ومنفعة مترتبة عليه بدون تعليله بالحكمة الموجبة له او المرجحة له فتامل
قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عم بيان امر الدين والدنيا
لكل امة آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه
كونه عم رحمة للكافرين بانهم آمنوا بدعائه عن الخسف والمسخ وانت خبير
بانه لا يناسب سوق الكلام هذا الكلام فقوله بين امر الدين والدنيا لان
حال المكلفين ههنا كحال قوم كانوا في السفر وقد توجه لهم طريقان احدهما
طريق مستقيم ولا يوصل الى المطامع ان فيه مهلكات كثيرة لا يعد ولا يحصى ولا شك
ان بيان طريق الاول رحمة لهؤلاء القوم سواء ذهبوا او لم يذهبوا اليه بل ذهبوا
الى الطريق الثاني وقوله لا يناسب سوق هذا المقام لان سوقه يقتضي ان كون ار
سال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا والدين لا باعتبار انهم آمنو
عن الخسف والمسخ فلذا قال الشارح فكان من فضل الله تع ورحمته ارسال
الرسل لبيان ذلك قوله وهي امر يظهر على خلاف العادة الخ قيل لا بد من
قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب
بان ذكر التحدي مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه وشهادته بدون

الموافقة وقد مر في صدر هذا الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكر هذا الكلام
قوله بان ذكر التحدي مشعر بما يشعر به قيد موافقة الدعوى فان معنى التحدي طلب المعارضة
فيما جعله شاهدا لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه يقول لحديث
فلانا انا اذا نازعته للعقله وتحديت القرآن بناء اقراء كذا في شرح المقاصد وقوله
وقد مر في صدر الكتاب اي في بيان حال خبر الرسول اثبات رسالته بالمعجزة
قال الشارح بان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول القطعي وذلك
لان معنى احتمال النقيض في صورة العلم هو ان يكون متعلق العلم محتملا لان
يحكم العالم به حكما متعلقا بنقيضه ومنشاء هذا الاحتمال ضعف هذا العلم
ثم ان وجود الاحتمال الاول لا يستلزم وجود الاحتمال الثاني في صورة
العلوم القطعية العادية في مثل قولنا النار حارة وان جبل احد لم ينقلب
الآن ذهبا فان الاحتمال الاول ثابت ههنا دون الاحتمال الثاني كما لا يخفى
قوله على انه قد امر ونهي اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما
النهي فهو قوله تعالى فلا تقربا هذه الشجرة هذا الكلام ذكر في المواقف وفي المقاصد
ان الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد انه
يقال لم يكن حواء امة له في الجنة هذا الكلام قوله ذكر في المواقف قال في
شرح المواقف كيف يدعي انه عم في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا
لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله
تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فكانت هذه القصة قبل
النبوة وقوله لم يكن حواء امة هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة به

وذلك لان حاصل الاعتراض هو ان يقال لانم انه عم كان نبيا في الجنة اذ لا تم
له قوله لا امته له وقع سند المنع قوله لم يكن في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة
فيكون وحيا وفيه تامل لانه قد امرت ام موسى عم بلا واسطة بقوله تعا اقذفيه
في التابوت وام عيسى كذلك بقوله تعا وهزي اليك بجذع النخلة والحق ان الا
مر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك هذا كلامه
فقوله وامر آدم كذلك اي امره آدم كان لاجل التبليغ الي جري وهذا القدر كاف
في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون مقبولا اذا لم يجعل قوله لانه قد امرت
ام موسى عم الخ سند المنع بان يقال لانم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة
لم لا يجوز ان يكون آدم عم كام ام موسى عم فلا يفيد هذا الجواب اذ لا يسقط به
المنع كما لا يخفى قوله وقد يستدل ر باب البصائر مبني الاستدلال الاول على دعو
ى النبوة واظهار المعجزة على التعيين او الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على
انه مكلمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الثالث على انه مكلمل بالكسر
على ذلك الوجه ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار
المعجزة هذا كلامه قوله مبنى الاستدلال وهو قول الشارح فلانه ادعى
النبوة واظهر المعجزة الخ وقوله على التعيين اشارة الى قوله اظهر كلام الله المعجز
وقوله والاجمال اشارة الى قوله نقل عنه من الامور الخارقة للعادة
الخ وقوله مبنى الاستدلال الثاني وهو قوله احدهما ما تواتر من احو
اله الخ وقوله بالفتح اي بفتح الميم الثاني وقوله على وجه متعلق بقوله
مكلمل وحاصل هذا الاستدلال الثاني هو انه عم قد جاز اضاف الكمالات

العلمية والعملية على وجه لا يتصور في غير النبي عم اصلا و قوله ومنها
الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعي ذلك الامر العظيم
الخ وقوله على ذلك الوجه جنس متعلق بقوله مكمل بكسر الميم الثابت انه
عم قد كمل الناس على وجه لا يتصور في غير جنس النبي اصلا قال الشارح وقد
دل كلامه وكلام الله تعالى الخ ذكر في شرح المقاصد والدليل على عموم بعثته
وكونه خاتم النبيين هو انه عم ادعي ذلك بحيث لا يحتمل التاويل
اصلا واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله
تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لكنه يتابع محمدا عم وما روي
ان عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا
الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عم بين
انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى فالانتهاء ثم من
شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته
كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب هذا كلامه فقوله وما روي
ان عيسى عم هذا معارضة للمعارضة المذكورة في الشرح وذلك
لان قوله فان قيل قد ورد في الحديث الخ معارضة على كونه عم
خاتم الانبياء وان شرعه لا يكون منسوخا ابدا وهذا المروي عن
عيسى عم يكون معارضة على المعارضة المذكورة والاولى ويجوز

ان يكون كل واحد منهما نقضاً اجمالياً قوله بين انتهاء شرعية هذا
الحكم يعني انتهاء وجوب قبول الجزية يعني برفع الجزية عن الكفار وعدم
القبول منهم الا الاسلام روي انه قال ان عيسى عم ينزل حكما عدلا
فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع ويزيد في الحلال اي يتزوج امراة
بعد نزوله فيكون هذا زيادة في الحلال اذا لم يتزوج قبل ذلك قوله
لانتهاء علته وهو ان يقال انتهاء الرغبة ذكر في التاتارخانية و
اما مؤلفة القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله عم يعطيهم
شيئاً تاليفاً لهم لما كثر اهل الاسلام وقوي حالهم قوله على تقدير
اشتماله على جميع الشرايط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام
وعدم الطعن هذا كلامه قوله مثل العقل اي مثل ان يكون الراوي
عاقلا وضابطا لما رواه وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا يكون
مطعونا في امور الدنيا والدين قوله اما عمدا فبالاجماع اي الكذب
عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة
المعجزة وهو مح وهكذا في السهو قال القاضي دلالة المعجزة فيما يعد
اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق هذا كلامه قوله
بامور الشرايع واما الكذب في غير الشرايع فالظاهر انه من عداد
ساير الذنوب على التفصيل الذي ياتي ذكره وقوله لو جاز على
الانبياء التقول والافتراء في الشرايع لادى ذلك الى ابطال دلالة
المعجزة وانه مح كذا في شرح المواقف ولعل المراد انه مح عادة اذ العقل

بانه ع عقلا يكون مبنيًا على ان القول بالقبح العقلي وانه ليس من
اهل السنة وقوله وهكذا في السهو اذ لو جاز الكذب وان كان
بطريق السهو في تبليغ الاحكام الشرعية لكان نقضًا لدلالة المعجزة
ايضًا وهذا ايضا ممتنع وقوله قال القاضي ابو بكر الباقلاني وقوله
واما ما كان بلا اعتداء واما ما كان من قبيل السهو والنسيان
فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض
دلالة المعجزة هذا والمعتمد ههنا هو اجماع المسلمين على عدم وقوع
كذب النبي عم في الاحكام الشرعية قطعا قوله وفي عصمتهم عن سائر
الذنوب يعني بما سوى الكذب في التبليغ هذا كلامه فقوله يريد
ان الكذب في غير الاحكام التبليغية يكون كسائر الذنوب على
التفصيل الذي ذكره الشارح ههنا قوله او العقل وهو مذهب
المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يودي الى النفرة المانعة عن الاتباع
وفيه فوت الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان ذا لفساد
في الظهور والكلام في الصدور هذا كلامه قال بعض الافاضل ان
جواز الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا ويستلزم الفساد فاسد
وقال بعضهم ان صدور الكبيرة يورث ظلمة القلب فتؤدي الى
النفرة كما ورد في الحديث سواء اظهر الناس او لم يظهر قوله جوزوا
اظهار الكفر تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام ح القاء النفس
في التهلكة وقد توانه بعض الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات

بالتعبئة وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهم
في زمن نمرود وفرعون مع شوبة الهلاك وفيه بحث لجواز دفع
خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى هذا كلامه قوله
اولى لاوقات بالتبيه وقت الدعوة وذلك لحصول الضعف بسبب
قلة الموافق وعدم الموافق بالكلية وقوله باعلام من الله كقوله تعالى
لا تخافا انني معكما وقوله تعالى والله يعصمك من الناس والاولى ان يدفع
النقض بما روي ان الكفار قتلوا البعض الانبياء عليهم السلام ولم يظهر
احد منهم الكفر تقية قال الشارح فمردود كما روي ان داود جمع في امراء
ورميا فارسل الى الحرب يعون واجيب بان هذا افتراء الحشوية فلا
عبرة قوله مصروف عن ظاهره اي بطريق صرف النسبة الى خبرهم
فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه
آخر يحمل العام على ما عدا الخاص المقابل هذا كلامه وحاصله ان
قول الشارح والا فيحمل على ترك الاولى قد جعل مقابلا لقوله فمصروف
عن ظاهره مع ان الحمل على ترك الاولى كان قسما من اقسام الصرف
عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيماله فاجاب المولى المحشي عن
هذا الاعتراض بوجهين كما ترى وانت خبير بان مراد الشارح هو ان
ما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره اي بطريق سلب الذنب عن
الانبياء سواء نسب هذا الذنب ولم ينسب الى آخر اصلا هذا ان امكن
سلب الذنب عن الانبياء عنهم بوجه من الوجوه والا اي وان لم يمكن سلب

الذنب

الذنب منهم اصلا فهو محمول علي ترك الاولي او علي كونه قبل البعثة فالاول
كقوله تعا عفا الله عنك لم اذنت لهم بان هذا محمول علي ترك الاولي
والثاني كقوله تعا ووجدك ضالا فهدي فان هذا محمول علي كونه قبل
البعثة ولما عرفت مراد الشارح ظهر لك ان ما ذكره من السوال
والجواب ساقط بالكلية فتامل قوله ولا شك ان خيرية الامة اه فيه منع
لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم
وكثرة اعمالهم هذا الكلام والامة الطريقة والدين وفلان لا امة
له اي لا دين له وقوله كنتم خير امة اي خير اهل دين كذا في الصحاح فقد
دلت الاية الكريمة علي ان امة محمد عم خير الامم دينا فيكون هو عم خير
الانبياء دينا مع افضليته عم واما قوله عم بحسب سهولة الانقياد وو
فور العقل وقوة الايمان اي التصديق القلبي وكثرة الاعمال مشكل للحجة
علي احد قوله لانه لا يدل علي كونه اه قد يقال المراد باولاد في العرف هو
نوع الانسان والمتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه بان في اولاده
من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسي او عيسي عم علي اختلاف الا
قوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم عم هو الافضل لكونه ابا
البشر والاولي ان يستدل بقوله عم انا اكرم الاولين والاخرين علي
الله ولا فخر الي هذا الكلام وفيه ما فيه اي لا نسلم ان المراد في اولاد آدم
في العرف نوع الانسان بل قد يراد في العرف من بني آدم نوع الا
نسان وكذا لا نسلم قوله والمتبادر ايضا وقوله والاولي ان يستدل

بقوله عم قد ذكر الشارح هذا الحديث في شرح المقاصد ثم قال فما قال عم
لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى تواضع
منه اي هذا القول تواضع من محمد وقال في شرح المواقف اجمع المسلمون على
ان افضل الانبياء محمد عم واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم وقيل نوح وقيل
ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم اجمعين قال الشارح
والملائكة عباد الله تع قيل هم اجسام لطيفة نورانية يظهر في صور مختلفة
وتقوى على افعال شاقة **قوله** بدليل صحة استثنائه اذ الاصل في الاستثناء
هو الاتصال وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد
فسقه عن امر ربه ويجاب بان امر الاعلى يتضمن الامر الادنى بلا مرية هذا كلامه
قوله هو الاتصال فان الاستثناء اخراج والاخراج لا يتصور بدون
الدخول واما الاستثناء المنقطع فلفظ الاستثناء فيه مجاز فلا يصار
اليه الا بضرورة وقوله لم يتناوله امرهم بالسجود لكنه تع قد امرهم بالسجود
حيث قال واذ قلنا للملائكة لآدم وقوله يتضمن امر الادنى هذا الا يرى
انه اذا قدم الى المدينة رسول ملك من الملوك فامر سلطان هذه المدينة اكابر
هذه المدينة واعاليها بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموه غاية التعظيم ولم يأمر
السلطان اصاغر هذه المدينة واداينها اصلا فظهر ان امر الاعلى يتضمن امر
الادنى **قوله** صح استثناؤه منهم تغليبا فح يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم
ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا هذا كلامه والحاصل ان اسناد الامر بالسجدة
الى ابليس اسناد حقيقي لا مجازي وذلك لان ابليس قد وقع في جماعة امرهم

الله

الله تعا بالسحر امراً حقيقياً ولايلزم ان يكون اشخاص هذه الجماعة من جنس
واحد كما لايخفي واما اطلاق الملائكة علي تلك الجماعة فهو اطلاق مجازي
مبني علي التغليب كما بينه الشارح قال الشارح انهما ملكان ذكر في تفسير القاضي
انهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله الناس وتميزا بينه وبين المعجزة
وما روي انهما مثلا ببشر وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامراة يقال
لها زهرة فحملتهما علي المعاصي والشرك ثم صعدت الي السماء بما تعلمت منهما فمحكي
عن اليهود وقوله يعني ان الملكين انما يعلمان لهم ويقولان انما نحن ابتلاء
من الله تع فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقي عمله ثبت علي الايمان
فلا يكفر وفيه دليل علي ان تعلم السحر غير محظور انما المنع من العمل به هذا
ماخوذ من تفسير القاضي قوله وهو واحد اي الكل متحد من حيث انه كلام لله
تعا وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرو فعطف التفاوت علي
التعدد قريب من العطف التفسيري ولك ان تقول كلها كلام الله اي دال عليه
فيغ الوضع ظاهر والاول انسب بقوله لما ان القرآن كلام واحد هذا الكلام
فقوله من حيث انه كلام الله اي من حيث الاضافة الي الله تعا فيكون الكل
متحداً باعتبار هذا المفهوم العارض للكل اي لكل واحد من تلك الكتب وذلك
المفهوم العارض هو الاضافة الي الله تعا وقوله فيغ الوضع ظ فعلي هذا
يكون الكل متحداً باعتبار الدلالة علي مدلول واحد هو كلام الله وانت خبير
بان مراد الشارح هو ان كلام الله تع شخص واحد لا تعدد فيه اصلاً وانما التعدد
والتفاوت بان ذلك الكتب في النظم المقروء لا في الصفة القائمة بذاته تعا

يسمّى قرآناً وانجيلاً وتوريةً وزبوراً باعتبارات مختلفة فافهم قوله اي ثابت
بالخبر المشهور يفهم منه انّ المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق
الآحاد هو خصوصيّة ما اليه من الجنة هذا كلامه فنقول المص ثم الي ما شاء الله
من العلي معناه ثمّ من السماء الي العلي وهذا البلغ ثابت بالخبر المشهور كما ان
المعراج الي السماء ثابت بالخبر المشهور وامّا انه الي الجنة او الي العرش
او طرف العالم علي اختلاف الآراء فذلك بخبر الواحد كما ذكره الشارح
قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد
رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل
سماها رؤيا علي قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائي هذا كلامه فنقول
رؤيا هزيمة الكفار ذكر في التفسير انّ الملائكة قد نزلت في غزوة بدر فداهم
المشركون فانهزموا حتى قتل هناك ابو جهل ونحوه من رؤساء الكفار
وقوله علي قول المكذبين فعلي هذا يكون اطلاق الرؤيا للمعراج اطلاقا
بطريق المشاكلة فان المكذبين لمّا قالوا المعراج هو رؤيا في المنام قال
معاوية هو رؤيا صالحة اي هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا
الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله تعالى اين شركائي فانه استهزاء
وسخرية للمشركين قوله والمعنى ما فقد جسمه والاولي ان يجاب بان المعراج
كان مكرّراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقال عائشة رض حكاية عن الثانية
هذا كلامه فنقول ما فقد جسمه اي فارق جسمه عن روحه يعني انّ المشهور
الثابت بالاجماع المسلمين هو انّ المعراج الي السماء او الي الجنة انما يكون في

الحشر

الحشر بعد مفارقة الروح عن الجسد فقال عائشة رضي الله عنها ان هذا
المعراج قد وقع لمحمد عم بدون مفارقة بدنه عن روحه ثم ان هذا التوجيه
اولى من القول بتكرر المعراج اذ لا يثبت له فضلا عن ان يجعل مبني الجواب
قوله يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي مسيلمة
الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة
عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن
والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة والكرامة ومعونة و
اهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج هذا
كلامه قوله دعي لاجواز اي دعي له وقت دعاية النبوة فوقع خلاف
مراده كما ترى وقد قتله ابو بكر الصديق رضي الله عنه في زمان خلافته
وقوله بل هي ستة والحق ان الارهاص كان مندرجا في الكرامة
فان مرتبة الانبياء قبل النبوة لا يكون ادنى من مرتبة الاولياء وان
الاستدراج كان مندرجا في الاهانة بالنظر الى العاقبة والمآل فان
معنى الاستدراج هو ان تقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى
يفعله سواء وافق ذلك الفساد غرض مرتكبه او لم يوافق وعاقبة ذلك
كله الحسرة والندامة وانما لم يذكر السحر لانه ليس امر خارق للعادة على ما سبق
ذكره قوله وايضا الكتاب ناطق الى ان قبل الاول ارهاص للنبوة
عيسى عم او معجزة لزكريا والثاني معجزة لسليمان عم قلنا نحن لا ندعي
الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين بلا دعوة نبوة وقصد اثباتها

ولا يقرنا تسمية ارهاصًا او معجزة لنبي ثم هو من امته وسياق الايات
يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لذكريا
علم بذلك والا لما سئل بقوله اني لك هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث
لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظي
ولا يخفى فساده على ان سؤال ذكريا يحتمل ان يكون امتحانًا لمعرفة مريم
هذه الكلمة فقوله وفيه بحث الخ وعبارة شرح المقاصد هكذا فلنا سياق
القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل
لم يكن لذكريا علم بذلك ولذلك سأل ونحو لا يدعي الاجواز ظهور الخوارق
من بعض الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق
نبي ولا يقرنا تسميته ارهاصًا او معجزة لنبي هو امته انتهى كلامه وحاصله
ان تلك الخوارق ليست معجزة كما عرفت فتعين انها كرامة هي غير المعجزة
وقد ظهرت على يد من لم يدع النبوة من الصالحين فعلى هذا لا يقرنا تسميتها
ارهاصات ومعجزات ثم ان هذه التسمية لا ترفع النزاع الحقيقي الواقع
بيننا وبين المنكرين للكرامات اولياء فانهم كانوا ينكرون حصول
نفس الخوارق على يد غير النبي حتى زعموا ان الخوارق لو حصل على يد
غير النبي يلزم الالتباس بين النبي وغيره كما يأتي ان شاء الله تعالى وقوله
يحتمل ان يكون امتحانًا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بدون القرينة
على ان الدليل على عدم كونه معجزة هو عدم القصد للتحدي كما عرفت قوله
بينا رجل يسوق اعلم ان بينا بالالف لاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف

اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيها معنى المجازاة آه فلا بد لها من جواب فان تجرد
عن كلمتي المفاجاة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجاة في تينك الكلمتين
هذا كلامه فقوله من الظروف الزمانية خبر ان واعلم ان كلمة بين مما هو
لازم الاضافة وان الاصل فيها الاضافة الى المفرد لكنها مع ما الكافة او مع الف
الاشباع يكون مضافا الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم الاضافة اصلا
ولا يلزم ان يكون الجملة اسمية كما زعم بل قد يكون فعلية كما ذكره نجم الائمة وقوله
فهو العامل اي الجواب هو العامل في بينا وبينما كما تقول مثلا بينا نحن منتظرون
الى زيد اذا فاجانا او فاجانا بين اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال في بينما وقوله والا فالعامل
معنى المفاجاة اي وان لم يتجرد الجواب عن كلمة المفاجاة فالعامل معنى المفاجاة
في بينا وبينما مع الحديث المذكور مقول مثلا لما كان هذا الرجل قد حمل على
البقرة فاجاه التفاتها اليه بين اوقات حمله عليها وقس على ذلك بينما
قوله فقال الناس اي عند حكاية النبي عم هذه القصة التي سمعها من الملك
قال الناس متعجبا بقرة تكلم اي تتكلم بحذف احدى التائين فقال عم آمنت
بهذا اي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة هذا كلامه فقوله عند حكاية
النبي ظرف لما بعده وهو قوله قال الناس متعجبا وقوله بقرة تكلم مقول
قال وقوله منه اي من الملك ثم ان الكرامة ههنا هي التي وقعت لذلك الرجل
الذي كان يسوق البقرة لانه قد سمع صوتها حين التفت اليه تلك البقرة او
سماع صوتها كرامة من الله تع قوله اشار الى الجواب بقوله آه حاصله ان
الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متقدم بين معجزاته

برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله و
قد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في
الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر هذا الكلام **فقوله** فعلى هذا يكون المعجزة اعم مطلق
من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة شرط في الكرامة بخلاف المعجزة **وقوله** قد سبق
في صدر الكتاب اي في خبر الرسول من نوعي الخبر الصادق **وحاصله** ان اطلاق
المعجزة على الكرامات والارهاصات اطلاق مجازي من قبيل الاستعارة المبنية
على التشبيه **واما** المعجزة فهي مشروط بان يكون ظاهرة على يد مدعي النبوة فالخوارق
الظاهرة على يد غير النبي لا يكون معجزة واطلاق المعجزة عليها يكون بطريق التشبيه
كما عرفت **قوله** والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال عم والله ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر رضه **ومثل** هذا السوق لاثبات
افضلية المذكور وبه يظهر ان ابا بكر رضه افضل من ساير الامم ايضا هذا كلامه
فقوله على احد هكذا وقع في شرح المقاصد **وقد** وقع في شرح المواقف على رجل بدل
قوله على احد لكن المآل واحد فان كونه افضل من الرجال يستلزم كونه افضل من
النساء لان جنس الرجال كان افضل من جنس النساء عادة **وقوله** ومثل هذا
السوق يعني الكلام اذا قلت لا رجل فضل من زيد يفهم منه في العرف ان زيدا
افضل من ساير الرجال وان كان ظاهر التركيب لا ينفي وجود المساوي لزيد
وقال عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وهذا
الحديث ايضا يدل على انهما رضي الله عنهما افضل من ساير الامم واما كون ابي
بكر افضل من عمر فلا نزاع فيه **قوله** اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اراد

بعد

بعد
موت نبينا لم يفد التفضيل علي من مات قبله عم وان اريد بعد بعث نبينا
ينبغي ان يخص النبي عم وعلي كلا التقديرين لم يفد التفضيل علي ساير الامم
هذا كلامه فقوله يفد التفضيل علي من مات قال بعض الافاضل المقصود
ههنا هو بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الامام وانه افضل الصحابة بعد
موت نبينا وذلك لكثرة الخلاف بين اهل القبلة في تعيين افضليتهم ودفع
خلافهم حتي ادرجوا مباحث الامام في علم الكلام مع انها من علم الفقه واما كون
ابي بكر افضل ممن سوي الايمة الثلثة فهو مما لا نزاع فيه وقوله فينبغي ان يخص
النبي عم لا حاجة الي تخصيص النبي لظهور حاله وقوله لم يفد التفضيل علي ساير
الامم وقد عرفت انفا ان المقصود بيان حال الخلفاء واما تفضيله علي ساير
الامم فيعلم من قوله كنتم خير امة وذلك لان ابا بكر رضي الله عنه خير من هذا الامم فهذه
الامم خير من ساير الامم فابو بكر خير من ساير الامم وهو المط قوله لابد من تخصيص
عيسي عم وكذا ادريس والخضر والياس عم اذ قد ذهب بعض العلماء من العلماء
الي ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسي
وادريس في السماء هذا كلامه قال بعض الافاضل انما خص عيسي لان
حيوته ونزوله الي الارض واستقراره فوق الارض مرة قد ثبت بالاحاديث
الصحيحة بحيث لم يتوقف شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره هذا ولك ان تقول
مراد المحشي هو ان من اتصف بالفضل الازيد الحادث بعد بعثة نبينا عم هو
ابو بكر رضي الله عنه فلا يرد النقض بالانبياء الاربعة المذكورين لان
فضلهم كان ثابتا قبل بعثة نبينا عم قوله لم يفد التفضيل علي التابعين

اي صراحةً والا فالصحابة افضل منهم والافضل من الافضل افضل وكذلك
قال سابقا والاحسن هذا الكلام **فقوله** والا اي وان لم يكن المراد التفضيل
صراحة كان المراد التفضيل مطلقا اي سواء كان صراحة او كناية يلزم ان يكون
قوله كل بشر هو موجود علي وجه الارض وقت وفات النبي عم هذا التفصيل
علي التابعين وذلك لان ابا بكر رضي الله عنه افضل من الصحابة الموجودين
وقت وفاته عم وهم افضل من التابعين فابو بكر افضل من التابعين بالطريق
الاولي وللاشتمال اي هذا التوجيه قال الشارح والاحسن لم يقل والصواب
قوله علي هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الي تفضيل
علي علي عثمان والبعض الاخر الي التوقف فيما بينهما هذا كلامه ولا يخفي ان
المراد بالسلف هم الصحابة والتابعون دون المتأخرين الذين وقع الاختلاف
فيما بينهم واما البعض الذي ذهب الي تفضيل علي علي عثمان والبعض الاخر
توقف فهؤلاء من المتأخرين روي عن علي رضي الله عنه قال خير الناس بعد
النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه قال ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم علي خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم علي خيرهم هذا ماخوذ من شرح المقاصد
وذكر في شرح المواقف انا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رضي الله عنهم وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطلقوا عليه
وجب علينا اتباعهم في ذلك القول ونفوض ما هو الحق الي الله تع **قوله** فللتوقف
جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا بالاخبار من الله ورسوله
والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر

فيحق

في حق علي رضه ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه با
الكمالات واختصاصه بالكرامات هذا كلامه **قوله** وقد تواتر في حق
علي رضي الله عنه اه ذكر في شرح المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف
ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة
الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة
كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى كلامه وايضا جاز ان
يتواتر الاخبار في فضائل بعضهم دون بعض فلا قطع بالافضلية باعتبار
الفضائل اصلا **قوله** اجتمعوا يوم توفي بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور
ان ابا بكر رضه خطب حين وفاته عم وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم
به فقالوا نعم لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اي
اتوا بكرة هذا كلامه **قوله** بضم التاء يعني ان الجملة الفعلية في محل الجر
على انه مضاف اليه للظرف ويجوز ان يكون بفتح الباء وكسر الفاء على ان
يكون مصدرا مضافا اليه للظرف ومضافا الى رسول الله وقوله
لهذا الدين يعني دين محمد وقوله اتوا بكرة اي اتوا في اول الصباح الى
سقيفة بني ساعدة وفي الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني
ساعدة قال الشارح بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان
الاجماع بعد المشاورة والمنازعة يكون اتم واكمل من وقوع الاجماع
بغتة **قوله** بل خطاء في الاجتهاد كان معاوية واحزابه بغوا عن
طاعة الله مع اعترافهم بانه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة

عقده

منه لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضه هذا كلامه فقوله مع
اعترافهم انه والا يلزم تضليل الصحابة وتفسيقهم وانه بط قال علي رضي الله
عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من التاويل وسيجي
ذا الاحاديث في شانهم ان شاء الله تع وقوله لشبهة متعلق بقوله
بغوا قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد ان الخلافة
علي الولاء لا يكون ثلثين سنة هذا كلامه وهذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره
الشارح لان حاصلها هو ان الخلافة الكاملة علي التوالي يكون
ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون فتامل قوله لقوله عم
من مات ولم يعرف الحديث فان وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول
وهذه الدلالة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا علي الله
اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب علي الله تع والحسن والقبح العقليين
وايضا لو وجب علي الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام قوله والميتة بكسر
الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الي الجاهلية كونها علي طريقة اهل
الجاهلية وجهلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عم قال
الله تعالى لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة هذا كلامه
فقوله لا يجب عقلا يعني ان نصب الامام يجب علينا شرعا ولا يجب علينا
عقلا وانه لا يجب علي الله تعالى لا شرعا ولا عقلا وقوله علي طريق اهل
الجاهلية فان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع
يقوم بالاحكام علي الانصاف والانتصاف ويبين لهم السنن والفرائض يفي

فمن لم يوف

فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في ظل امامه فقد عاش عيش الجاهلية
فيموت ميتة جاهلية و قوله وقد يقال الخ هذا خلاف الظاهر فلا يصار
اليه بلا ضرورة قوله فيعصي الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية
ضلال والامة لا تجتمع على الضلالة و قد يجاب بانه يلزم المعصية لو تركوه
عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا هذا الكلام انما
قوله والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة و قوله
وقد يجاب ورد هذا الجواب بان نصب الامام واجب على كل امة تامة
حيث هو كل ولا شك ان عجز كل واحد لا يستلزم عجز الكل من حيث هو
كل ويمكن ان يقال ان الجابرة واخوانهم وان كانوا اقل عددا لكنهم
اقوى واقدر من ساير احاد الامة الا يرى ان المتصرفين في بلاد اهل
الاسلام هم الملوك المتغلبة فيلزمهم ترك الواجب لعدم عذر لهم بخلاف
ساير احاد الامة اذ لم يلزمهم ترك الواجب الاجتماع على الضلالة اذ لا
قدرة لهم على دفع المتغلبة ونصب الامام الحق فان قيل لا يوجد احد
صالح للامامة فلا يجب نصب الامام على احد قلنا ان من فروض
الكفاية ان يوجد احد صالح للامامة وان لم يوجد يلزم على الامامة
العصيان وترك الواجب قال الشارح رح فالامر مشكل اذ لم يتفق الامة
بعد الخلفاء العباسية على ان يجد وا اماما قالوا انه صالحا للامامة فيلزم
تضليلهم بسبب تركهم الواجب وقد عرفت آنفا جوابه ولذا قال وما بينا لكلام
وقوله بحد العالم فقد ذهب العلماء لانه امام عادل من اولاد فاطمة

رضي الله عنهما لخلي الله تعالى متى شاء لنصرة الدين وهو يملك سبع سنين ويملأ
الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا قوله مع عدم القطع بعصمته يرد عليه
ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على
ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم هذا كلامه قال بعض
الافاضل قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع عدم الاجماع على انه واجب
العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على
عصمته ايضا فكان وجوب عصمته مقطوعا ايضا لكن لا قطع بوجوب عصمته فلم
يكن شرطا وقد يقال ان قوله مع عدم القطع بعصمته كناية عن عدم عصمته لكنه
عبر عن عصمته بقوله بذلك اللفظ رعاية للادب واما عدم عصمته فلما روي انه
احرق المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقد قطع يسار السارق وهو
خلاف الشرع فظاهر ان القضاء بغير علم ذنب فلا يكون هو معصوما لكن امثال
ذلك لا ينافي الامامة ولا العدالة وانما ينافي العصمة فتامل قوله وغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما لما ان قلت حقيقة العصمة كما ذكر عدم خلق الله الذنب
وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة
كذا ان مآلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن
منها وقد يعبر عن الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله وفضل منه ولا يخفى ان
من ليس له ملكة الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص
منه بعض المعصية لانه التعدي على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد
في الآية عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين هذا كلامه قوله وعدم العدم

وجود

وجود قال فغير من لا يكون مذنبًا لا يلزم ان يكون مذنبا وانه تناقض

وقوله ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة الى هذا تتمة الجواب يعني ان من

لا يكون له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيًا مذنبا فاللازم هو ان يقال

ان غير صاحب تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيًا مذنبا فلا اشكال ان

تفسير العصمة بالملكة المذكورة لا يستقيم على اصول اهل السنة فالصواب

في الجواب ان يقال ان غير المعصوم ربما يكون مرتكبا المعصية غير مسقط

العدالة اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد

فاللازم بنفي العصمة هو نفي الذنب المسقط للعدالة دون نفي الذنب مطلقا

وقوله ثم ان الظلم الخ اشارة الى جواب آخر عن قوله ان قلت في الحق ان

الظلم اعم من الظلم للنفس والظلم للغير وقوله وقد يجاب ايضا اي يجاب بمنع قوله

المخالف وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامام قوله لا تزيل المحنة اي

التكليف يسمى بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا هذا كلامه

فقوله يسمى التكليف بالمحنة اذ التكليف يمتحن الله عباده ويبلوهم اي يختبرهم

قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا واما حكم الامتحان والاختبار فهي مفوضة

الى الله العليم الحكيم ومعنى قوله العصمة لا تزيل المحنة هو ان عدم خلق الذنب

في العبد لا تزيل كونه مكلفا كما ان عدم خلق الطاعة لا تزيل كونه مكلفا

هذا هو المناسب على اصلنا واما على اصل المعتزلة فالمناسب ان يقال

ان وجود الملكة المذكورة لا تزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختيار

باق عند وجود تلك الملكة فلا تزيل التكليف بوجودها قوله قلنا غير

الجائر هو نصب آه وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شوري اي بينهم انهم تشاوروا
فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب والتعيين وح لا اشكال
اصلا هذا الكلام الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المذكور في الحاشية
اذ يمكن ان يقال ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة الستة بمنزلة امام واحد بان يختار
روا واحدا منهم بحيث لا يتجاوز الامامة عن واحد منهم ولا يقع الى الفتنة والمنازعة
فيما بينهم حتى يتصور روا واحدا منهم فلا اشكال في كلام الشارح ايضا قوله
ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال بل ينعزل لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين
فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداءً ودماني بقاءً لانا نقول الوصول
بالمعنى المصدري امر آني لا بقاء له واما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر
ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان وضع ظاهر صيغ الافعال للحدوث
فليتامل هذا الكلام فقوله آني ابتداءً وزماني بقاءً اي يكون المعنى لا ينال عهدي
الظالمين لا ابتداءً ولا بقاءً فلا ينالهم الامامة اصلا وقوله هو الاول اي فلا يلزم
من نفي الوصول بالمعنى المصدري نفي بمعنى الحاصل بالمصدر وهذا هو الشارح و
قوله على ان جميع الافعال للحدوث اي ولو سلم ان مدلول الفعل حقيقة هو
الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا الاينافي بقاءه فيمن لم يكن
ظالما وقت حدوثه ثم صار ظالما وقت بقائه هذا وقد ذكر بعض المحققين
هو ان يحمل العهد على عهد النبوة لا على عهد الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا
قال الشارح والسلف كانوا ينقادون لهم اي كان ذلك اجماعا من السلف
على صحة امامة اهل الجور والفسق لانا نقول صحة امامة الجمع الاعيا دليل على صحة

امامتهم

قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء الى قوله بأو آخره هذا الكلام فقوله

اذ المط ان شرط عدم الفسق يعني عدم اشتراط تلك الماهية لا يدل على عدم اشتراط

عدم الفسق مع ان المطلوب هو عدم اشتراط عدم الفسق ويمكن ان يقال لو فرضنا

اعطاء تلك الملكة على الامام كانت تسلط عليه القوى العصمة والشهوة عادة

فتفسق عادة فاذا لم يكن تلك الملكة شرطا يلزم ان لا يكون عدم الفسق شرطا ايضا

وهو المط واما عدم فسق الائمة الراشدين فذلك لوجود تلك الملكة فيهم رضوان

الله عليهم اجمعين قوله قالوا اشتراط الى السند لقوله ثم قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد

علم الكلام الخ اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه الى قوله عن المبتدعين ايه

هذا الكلام فقوله وهو مذكور في شرح المقاصد فقوله وان كانت من الفقه قال في

شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع لرجوعها الى ان القيام

بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية ولا خفاء

في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقوله ادرجت في تعريفه الى تعريف

علم الكلام وهو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها

النقلية على ما ذكر في شرح المقاصد ثم ان الاحكام المتعلقة بامامة الخلفاء

الراشدين قد كانت من مسائل الفقه في زمانهم لان المقصود هو العمل

المتعلق بامامتهم وافضليتهم وساير احكامهم قوله ولا نصيفه هو مكيال

مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمد هذا الكلام فقوله

مكيال مخصوص اي هو مكيال يكون ادنى من المد والمد هو نصف الصاع

وقيل هو ربع الصاع وقوله فالضمير لاحدهم يعني ان الضمير المجرور في

نصيفه

اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس

في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء

الى تعصبات باردة تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد

المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت

في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهديين عن مطاعن المبتدعين ح خيالي

الش م

راجع الى قوله احدهم وقوله فالضمير للمبتدا اي هو راجع الى المبتدا ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابي ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في وقت الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي عم وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك معدوم بعدهم قوله فبحبي احبهم اي فاحبهم بحبي يعني ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فببغضي ابغضهم هذا كلامه قوله فاحبهم بحبي الخ فيه اشارة الى ان الحب بمعنى المحبة ومضاف الى المفعول وان الباء الجارة متعلقة بما بعدها وهو قوله احبهم والضمير المستتر في احبهم راجع الى من الموصول والباء الجارة اما للسببية او للملابسة اي بسبب حبي او ملتبسا بحبي وكذا الكلام في قوله فببغضي ابغضهم قوله فلما انه يعلم من احوال الناس هذا انما يتم في خصوصيات الاشخاص واما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كاكل الربوا وشارب الخمر والعروج على السروج فلا بل ترتيب اللعن على الوصف يدل على انه مناط هذا كلامه قوله في خصوصيات الاشخاص الى قوله على انه المناط كاكل الربوا الخ وذلك مثلا ان يقال لعن الله آكل الربوا لعن الله شارب الخمر لعن الله العروج على السروج وقوله فلا اي فلا يتم بمعنى لا يجوز لغير النبي ان يلعن هؤلاء الموصوفين بتلك الصفات فان ذلك اللعن في الحقيقة ليس بلعن على احد بل هو نهي عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف اللعن على شخص معين فانه مخصوص بالنبي عم قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان يذكر في مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن

هذا الكلا

هذا كلامه وانما كان من مقاصد الفن لان المقصود منه الاعتقاد دون
العمل وانما ذكره ههنا ولم يذكر في اثناء مباحث النبوة لانه ليس من
مهمات هذا الفن وان كان من الفن ونظيره ما سيأتي من قوله المعدوم
ليس بشيء والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات وان خروج الدجال ل
حق ونحو ذلك وقد اشار الشارح الى وجه ذكر امثال هذا في اثناء
مسائل الفروع حيث قال حاول التنبيه على نبذ من المسائل سواء
كانت من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد قوله
فمعناه انه عصمه من الذنوب ومعناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب
من الذنب كمن لا ذنب له هذا كلامه فقوله وقد قيل ان عدم كون جزء
الذنب بان يغفر الله تعالى بفضله ورحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما
في الذنب المغفور وانت خبير بانه تعالى لو غفر كل ذنب العبد احبه يلزم
سقوط التكليف عنه فان المفروض ان كل ذنب حاصل فهو مغفور
فلا يصير ذنبا اصلا هذا كلام خلف قوله لا يقال هذه ليست من النص اعلم
ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا لم يحتمل التاويل
فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي
فان خفي لعارض فخفي لعارض وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل او
نقلا فمجمل او غير مدرك اصلا فمتشابه هذا كلامه مثال المحكم نحو قوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ومثال المفسر نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
ومثال النص والظاهر نحو قوله تعالى مثنى وثلث ورباع فانه ظ في حلي

الناس نفي في العدد ومثال الخفي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فان هذه الآية خفية في النباش لاختصاصه باسم آخر وهو
لفظ النباش فلهذا لا يقطع يده ومثال المشكل نحو قوله تعالى فان كنتم جنبا فا
طهروا واقع الاشكال في انه فانه ظاهر من وجه باطن من وجه لكن يمكن
ادراكه بالتأمل ومثال المجمل نحو آية الربوا اذ لم يعلم ان المراد اي فضل
وقد بين النبي عم الربوا في الاشياء الستة فاحتيج الى التأمل وا
لطلب ومثال المتشابه كالمقطعات في اوايل السور وكاليد والوجه و
نحوهما هذا كله ماخوذ من التوضيح قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي
ولم يكن المستحل متأولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة
دليل حدوث العالم ونحو لا يدفع كفرهم هذا في غير الاجماع القطعي متفق
عليه واما كفر منكره ففيه خلاف هذا كلامه قوله ولم يكن المستحل متأولا الخ
هذا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان دليل حدوث
العالم ليست قطعية بل هي كانت متأولة بالتأويل الذي ذكره الفلاسفة
فح لا يلزم ان يكون جحود حدوث العالم كافرا كان كون هذا الانكار معصية لم
يثبت بدليل قطعي لكن الانكار بحدوث العالم كفر قطعا فاجاب بان ههنا
قيدا آخر وهو ان لا يكون التأويل في ضروريات الدين ولا شك ان حدوث
العالم من ضروريات الدين فلا اعتبار لتأويل الفلاسفة لكونه مخالفا لما هو
من ضروريات الدين هذا وانت خبير بان لفظ غير في قوله في غير ضروريات
الدين ينبغي ان يكون مستدركا ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات

الدين

يقبل

الدين هو اقوى دلائل حدوث العالم مع انه لا يكون التاويل اصلا
فعلى هذا يكون انكار حدوث العالم من قبيل المعصية التي ثبتت كونها
معصية بالدليل القطعي الذي هو كون حدوث العالم من ضروريات الدين
فلا حاجة الى قوله فلم يكن المستحل ماولا اه لان اقوى الدلائل لا يقبل التاويل
كما عرفت وقوله اما كفر منكره ففيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع
على مراتب اجماع الصحابة رضي الله تع عنهم ثم اجماع من بعدهم فيما لم
يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف لهم فهذا هو الاجماع
المختلف فيه وقال الشارح في التلويح فالمنزلة الاولى بمنزلة الخبر
المتواتر يكفر جاحدها والباقية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحدها
والثالثة لا يضلل جاحدها لما فيه من الاختلاف هذا كلامهما فمن ذلك
يعلم ان الاختلاف في الاجماع القطعي وانما الخلاف في غير القطعي
موافقة للحكمة اي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان
لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست
ذاتية بمعنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص والازمان
هذا كلامه فقوله في حد ذاتها اه يعني ان حكمة حرمة مثل الزنا يكون
في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان بخلاف
حكمة حرمة مثل الخمر فانها ليست ذاتية اذ هي تتبدل بتبدل الازمان والاشخاص
حتى كان الخمر حلالا للامم السابقة هذا وانت خبير بان القول بالحكمة الذاتية
اللازمة للشيء او بالحكمة الذاتية كذلك يكون تركا لمذهب اهل السنة من

انه حسن الاشياء وقبحها لا يكون ذاتيا لها والصواب ان يقال ان الحرمة في حرمة اللذات كانت مطردة في جميع الازمان والاديان فمن اراد الخروج عن هذه الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكم اصلا فكانه قال ما فعل الله في جميع الاشخاص والازمان ليس كما ينبغي تا كيف الله تعالى ان يفعل خلاف ذلك الفعل وهذا القول كفر وضلال بخلاف الحكمة في حرمة مثل الخمر فانها ليست مطردة في جميع الازمان والاشخاص كما عرفت
انفا فمن اراد الخروج عن الحكمة التي وقعت في زماننا فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما كانت حكمة في الازمنة السابقة وهذا وان كان خروجا عن حكمة لكنه دخول في حكمة اخرى فلا يلزم الكفر قوله فان قبل الجزم بان العاصي يكون في النار يدل على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله آمنا هذا الكلام يعني ان المعتزلي اذا عصى يلزم ان يكون كافرا لانه جازم بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون يائسا من روح الله ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وكذا الكلام في انه اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا بناء على ان طاعته موجبة للجنة في زعمه فيكون كافرا ايضا قوله ومن قواعد اهل السنة معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من انكر في ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه اما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل بهذا الكلام فقوله لا يكفر في المسائل

الاجتهادية والحق انه يكفر في المسائل الاجتهادية ايضا اذا خالف الا
جماع القطعي على ما نقلناه من الفتوح كما عرفت وقوله فلا احتياج
الى الجمع الخ اشارة الى الجواب عن قول الشارح والجمع بين قولهم
الى قوله مشكل اعلم انه قد ذكر في المواقف ان جمهور المتكلمين والفقهاء
على انه لا يكفر احد من اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفتاوى ان سب
الشيخين وكذا انكار امامتهما كفر ولا شك ان امثال هذه المسائل
مقبولة بين جمهور المسلمين فالجمع بين القولين المذكورين مشكل قوله
ومطالعة علم الغيب الى اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن هذا الكلا مه
يعني ان المطالعة ههنا ليست بمعنى المشاهدة حتى ينافي القاء الجن فان
مشاهدة الغيب لا تحتاج الى القاء الجن بل المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع
ويجوز ان يحتاج الاطلاع على الغيب الى القاء الجن قوله ان له رئيا
من الجن قال في الصحاح به رئي من الجن اي مس قال يعني ان له تعلقا وقرينا
من الجن ورئي على وزن فعيل وتابعه بالنصب عطف على رئيا و
اسم للقرين من الجن هذا كلامه فقوله ورئي على وزن فعيل اي هو بفتح
الراء وكسر الهمزة وتشديد وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز ان
يكون بمعنى الفاعل يعني ان له رئيا من الجن ومطلقا على الاخبار وقوله
وهو اسم يعني ان تابعه اسم لجنس ما هو قرين من الجن فالتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية قوله فقال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز
ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعي او لم
يدع

وقيل يستجاب دعاء الكافر في امر الدنيا ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل
التوفيق بين الآية والحديث هذا كلامه وفيه بحث لانه اجيب عنه بان ترتبه
على دعائه يا ربي ما ذكره المحشي مع ان كونه من المنظرين قد وقع بالعادة
في قوله تعالى فانك من المنظرين فانه ظ في الاجابة كما لا يخفى وقوله و
الحديث يعني قوله عم اتق دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب قوله اسيد
الغفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة
هذا كلامه قيل ان اسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر اي صار كالاسد
في اخلاقه وغفار ابو قبيلة من كنانه واما حذيفه فهو بضم الحاء المهملة
وفتح الدال المعجمة وفتح الفاء تصغير حذفه وهي في الاصل غنم سود صغار
خسف بالمشرق وخسف المكان ذهابه الى تعده الارض قال الراغب وفي الصحاح
خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها اي في الارض وغور كل شيء
قعره وغار الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله والخبر المحكومة والفتيا
هي بضم الفاء اسم كالفتوي وبعنا ما روي ان غنما قوم افسدت ليلا ذرع
جماعة فحكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدي
عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب
الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل
الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عم القضاء ما قضيت وحكم بذلك
واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكونه ما فهمه سليمان
عم احق كما يشعر به قوله غير هذا ارفق هذا كلامه فقوله وحكم داود هذا الكلم

وقع

وقع بالاجتهاد لا بالوحي لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود
عم **قوله** غير هذا ارفق مقول لقوله فقال سليمان **وقوله** لكون ما فهمه
سليمان احق يعني ان كل واحد من الحكمين حق لا خطاء فيه لكن ما فهمه
سليمان احق واولى ولهذا **اعترض** على داود بناء على انه ترك الاولى
هذا **ويمكن** ان يقال ان كون قول داود عم القضاء ما قضيت **ثم** رجوعه
عن حكم الاول بعد قضائه به يدل دلالة ظاهرة على ان الحكم الاول
وقع عن خطاء اذ لا يرجع القاضي عن حكمه الا اذا اخطاء في حكمه الاول
سيما اذا كان بينا فكيف يرجع عنه بدون الخطاء **واما** قول سليمان
عم غير هذا ارفق فذلك تنبيه على خطاء الحكم السابق مع رعاية الادب
هناك فلذا لم يقل غير هذا صواب **قوله** وقد اجمعوا على ان الحق اعترض
عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهاديات
فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر هذا الكلام **قوله** اعترض
عليه اه **اعلم** ان حاصل الوجه الثالث هو ان يقال الحكم الثابت
بالقياس هو حكم ثابت بالنص صريحا وكل حكم غير اجتهادي فهو واحد
لا غير وهذا الدليل لا ينتج اصلا اذ لم يتكرر الحد الاوسط **وهذا** معنى
قوله ولا تقريب **ويمكن** ان يقال جاز ان يكون بعض الاحكام اجتهادية
باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية ايضا باعتبار ثبوتها بالنص
ويكون ما نحن بصدده من هذا القبيل **ولا** يرد عليه الاعتراض المذكور
وانت خبير بان هذا الجواب مبني على ان هذا **القياس** مظهر لا مثبت

لكن الخصم ينكره وقد اعترض عليه الشارح في التلويح حيث قال وفيه
نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من
ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة
ونحو ذلك والخلاف واتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع
على اتحاد الحق الا فيما اذا لم يقع فيه خلاف انتهى كلامه والمراد
من الخصم ههنا هم المعتزلة فانهم قالوا لا حكم لله تع في المسئلة الاجتهادية
قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فيكون كل مجتهد مصيبا
في حكمه واستدلوا عليه بوجوه منها انهم قالوا اجتهاد المجتهد في الحكم
كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم
الفرق قوله لا تفرقة في العموم الخ اعترض عليه بانه ان اريد الفرق بالنسبة
الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير
مسلم بل هو اول المسئلة هذا كلامه وحاصله ان الالزام لا يتصور على الخصم
فان الحكم الاجتهادي عنده مباين للحكم الغير الاجتهادي والعموم انما وقع
في الاحكام الاجتهادية فلا يجري في الاحكام الاجتهادية اصلا قال في التلويح
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد بما اذا استفتى رجل عامي
لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة
الشيء والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء
منهما اصلا انتهى كلامه فنقول مجتهدين مفعول قوله استفتى وحنفيا
وشافعيا بدل عن مجتهدين وهذا الكلام ايضا لا يصلح للالزام اذ الخصم

ان يقول

ان يقول كل واحد من المذهبين حق بالنسبة الى شخصين ويجب
على ذلك الرجل العامي ان يلتزم تقليد احد المذهبين لكنه مخير
بين المقلدين ان شاء اختار مذهب الرحمة فيكون حراما في نفس
الامر بالنسبة اليه ايضا قال الشارح بل بالفروع الذاتية حتى لا
يحتاج في دين الاسلام الى بيان ودليل قوله فلوجوه الاول ان
الله امر الملائكة الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا
قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة هذا كلامه قيل العل
الحكم في الامر بالسجود لآدم عم هو اظهار ما في قلوبهم من الاخلاق
الردية والمرضية كالكبر والحسد في ابليس عليه اللعنة وكالتسليم و
الانقياد في ساير الملائكة وكذلك لما يظهر بامر الفضل او المساوي
بالسجود كما ان تكريم الله تع لآدم على الملائكة اذ لم يسبق لذي الامر
بالسجود ما يدل على تكريم الله تعا لآدم على الملائكة فيكون امرا بالسجود
تفضيلا لآدم على الملائكة هي ههنا بحث ان الوجهان الاولان يدلان
على تفضيل آدم قبل الخروج من الجنة ولا يدلان بعد الخروج من الجنة
فلا يفيد ان تفضيل رسل البشر فتامل قوله وقد يخص من ذلك الاجماع
فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد تفضيل الرسل فقط
واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة
على عامة الملائكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير
على المجاز اولى من حمل الاول لكيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى النهر

هذا كلامه فنقول تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى ح ان الله اصطفى آل ابراهيم
وآل عمران على العالمين فلا يفيد الا تفضيل الرسل ولم يدل على تفضيل عامة
البشر على عامة الملائكة وقوله تفيد الرسل والعامة على عامة الملائكة اذ يكون
المعنى ح ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران على العالمين غير رسل الملائكة
فلا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وقوله على شطر النهار اي جانب
النهار وطرف هذا والحق ان التخصيص ينبغي ان يكون واقعا في كل واحد
من الاول والثاني على ما اشار اليه الشارح وذلك لان حاصل كلامه ان
الآية الكريمة بظاهرها تدل على تفضيل ال ابراهيم على العالمين مع ان في
ال ابراهيم عوام البشر وفي العالمين رسل الملائكة فينبغي ان يخص من
الاول عوام البشر ومن الثاني رسل الملائكة حتى تخرج من الآية الكريمة
تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان العام اذا خص منه البعض كان مفيدا
للظن فيما عداه لكن الظن يكون كافيا لنا ههنا بانا لا ندعي اليقين
في هذه المسألة كما لا ندعي اليقين في كثير من المسائل السابقة المذكورة
في اواخر هذا الكتاب قوله اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وقال عم افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر
صفات فاضلة يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هو الادعاء مما لا يقبل
في حق الانبياء وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل
بيد الله تع يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم هذا كلامه فنقول اخرها
اي انتهاها قبل الحديث محمول على ما اذا كان كل واحد من العملين مجانسا

ومساويا

ومساويا له في المصلحة وكان احدهما اشق من الآخر فالآخر منهما افضل
من الآخر الذي دون الاول في المشقة مثلا اذا كان صوم احد الرجلين
اشق من صوم الآخر فالصوم الاول افضل وكذا الحال في القيام والقعود
والحج والجهاد ونحو ذلك فان الاشق من كل واحد منهما افضل من
الآخر الذي هو دونه ما هو من جنسه ومساوله في المصالح وقوله يفضل
فضل الاعمال اي اعمال البشر وذلك لان اكثر العبادات اكثر عددا وادوم
زمانا واقوى وجودا من عبادات البشر بحيث يكون عبادات البشر مضمحلة
عند عبادة الملك كالقطرة بالنسبة الى البحر وقوله ثم لا يقبل في حق الا
نبياء يعني ان الترجيح في الاعمال باعتبار الكثرة والدوام لا يفيد بل الترجيح
يكون باعتبار المشقة كما عرفت ولا شك ان عبادات الانبياء اشق بالنسبة
اليهم من عبادات الملائكة اليهم واما كون عبادات الملك اقوى وجودا
من عبادات البشر هو في الاولياء لا الانبياء فان عبادات الانبياء عليهم السلام
كانت اقوى في الاخلاص وصدق النية وزيادة المشقة لا بد لنفي ذلك
من دليل فانا من وراء المنع وقوله وبه يظهر اي وبهذا الجواب الذي
ذكرناه يظهر ان التوجيه الرابع كالاولين يفيد تفضيل الانبياء فقط
ولا يفيد تفضيل العوام ولا يخفى ان حال العوام يعرف بالمقايسة في حال
الانبياء غايته ما في الباب ان حال العوام ادنى من حال الانبياء في الاخلاص
ونحوه وقوله الفضل بيد الله اشارة الى ضعف الدليل المذكور وانها
لا يفيد القطع وان حصول الفضل موقوف الى مشية الله تعالى قال الشارح

دون الاسلامية فان الملائكة عندنا ليست من قبيل الجواهر المجردة

بل هؤلاء عندنا من قبيل الاجسام كما تقرر واما كون كمالاتهم بالفعل

يعني انه ليس لهم كمال متوقع اصلا ممنوع عندنا ايضا وكذا

كونهم عالمين بالكل ابن ماضيها وآتيها غير مسلم عندنا

قد وقع الفراغ من تحرير هذه الكتاب عن يد

العبد الضعيف كثير الاذناب لطفي بن

عيسى بن مصطفى يسر الله لهم شفاعة المصطفى

من شهر محرم الحرام من شهور سنة ثمانية

وثلثون وتسعماية في شهر لورنه حماها

الله عن البلية

قال الفقير إلى الله تعالى
محمد هلال الحلبي الحنفي
تاريخ مولود

هنيئاً بمولود يضيء كالجواهر ٥ وبشرى به مستجمعاً للمآثر
تقر به عيناك في طول عمره ٥ بغير انتهاء خالداً في العناصر
فأكرم به نجلاً حوى كل سؤدد ٥ كريم أصيل من كرام أكابر
والاعروي فرع يشابه أصله ٥ دليل قياسي في جميع الدفاتر
أتى فاستنارة جدران دارنا ٥ وأصبح عماد العز سامي العناصر
لقد أفرح الأرواح نور قدومه ٥ ووافت بلقياه جميع البشائر
سير صيده قيمات تضيئه بفعاله ٥ ويسمو افتخاراً فوق كل معاصر
فمذ طاب أصلاً قلت فيه مؤرخاً ٥ سمي بإعزاز عديد المفاخر

وقال عفي الله عنه